دراسات إسلامية

- ٥ -

عبد الرحمن بدوي

ارسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

فهرس الكتاب

الرموز والعلامات

< > : زيادة من عندنا .

[ ] : موجود فى الأصل ونقترح حذفه .

[ ] وبداخله رقم : رقم المخطوطة الأصلية التى نشرنا عنها .

ن = ص : المخطوط الأصلى أو الوحيد الذى نشر عنه النص .

† الهوامش أو التعليقات الموجودة فى المخطوط .

دراسة فيلولوجية

للنصوص

تصدير عام

لكل فكر ممتاز حياةٌ حافلة فى الضمير الواعى المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . و بقدر تعدُّد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمة صاحبها . ولا جُناح عليها أن تتعاورها ضروبٌ من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية ، و بعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يتمثلون تلك الحياة وذلك الفكر . و إنه لمن السطحية التاريخية فى الفهم الحضارى السليم أن نعد فى الانتحال أو التزييف مَدْعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هى التى تفعل فعلها اللازب فى هذا الانتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنهما من قلب و إبدال .

وتلك مبادئ علينا أن نجيد استخدامها وتطبيقها فى إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلأرسطو — و إن قَلّ فى هذا شيئاً عن أفلاطون — صورٌ متعددة بقدر الحيوات التى قضاها فى ضمائر الشعوب ، بل الأفراد ، الذين مر بهم . فأرسطو عند الرومان غيره عند العرب ؛ وهو عند الأخيرين يختلف عنه عند الغربيين فى العصور الوسطى . بل هو فى داخل الحضارة الواحدة يتلوّن وفقاً لأدوارها : ففى الحضارة العربية نرى صورة أرسطو فى مدرسة الإسكندرية فى القرون الخمسة أو السبعة الأولى للمسيح ، غيرَها فى العصر العباسى فى بغداد و إيران ؛ وفى الحضارة الأوربية تختلف صورته فى العصر الاسكلائى عنها فى عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر ، وهذه تختلف كذلك عنها فى النصف الأول من قرننا هذا مضافاً إليه النصفُ الثانى من القرن الماضى . ولهذا يخلق بالباحثين أن يتتبعوا هذه الصور المتعددة المتباينة وأن يقدروها وفقاً للعوامل المولدة لها . فلهذا أخطر الأثر فى بيان كلا الجانبين : جانب المؤثر (أرسطو مثلا) وجانب المُتأثر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير لكليهما : الأول فى فاعليته ، والثانى فى قابليته ، وكلاهما معاً فى الفهم الإنسانى العام .

وفى تقديرنا لهذه العوامل يجب أن نتجافى عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ فى الإسناد التاريخى . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هى الضرورة التاريخية تعمل عملها ؛ وبالنسبة إلى الضرورة ينتفى معنى الخطأ والصواب . وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نُسب إلى أرسطو — فى الحضارة العربية مثلا — ما نسب إليه من كتب ، كان من الواجب — وفقاً للضرورة الحضارية التاريخية — أن تنسب إليه ، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أو لم يشاءوا . فلم يكن صدفة ، أو حاجة فى نفس من فعل ، أن تُنسب هذه المقتطفات من «تُساعات» أفلوطين إلى أرسطو : إنما هى الروح الحضارية العربية العامة هى التى كانت وراء هذه النسبة . ولا عبرة بعدُ باكتشاف المؤلف الحقيقى لهذه المقتطفات التى عرفت باسم «أثولوجيا أرسطاطاليس» . فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكوا فى نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو — و إن ثمت شواهد عليه أو دلائل قد تُؤوَّل على أنها شواهد(١) — فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم فى نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان فى واقع التاريخ بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاسّتُها التاريخيةُ المنبثقةُ من روح الحضارة التى تنتسب هى إليها ؛ وعلى أرسطو — فى الحالة التى لا يتفق فيها تاريخياً وأمانىَ هذه الروح — أن يحنى رأسه و يكيِّف نفسه وفقاً لهذه الأمانى .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يَفْرُغ من نشر النصوص التى تُعَدّ وثائق لها . وهو عمل لما يكد يُنْجَز منه شىء .

وها نحن أولاء نقدم فى هذا «الجزء الأول» طائفة من هذه النصوص التى سندرسها بالتفصيل فى «الجزء الثانى» ، وهى كلها من وضع شراح أرسطو من بين اليونان والعرب (ابن سينا) .

أما أهمية هذه الشروح والدراسات التى وضعها الشراح اليونانيون فخطيرة ، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق إلا هذه الترجمات العربية لها ، أو ما سيقام عليها من ترجمات إلى لغات أخرى مثل العبرية واللاتينية . وهذا من شأنه أن يزيد فى أهمية البحث فى التراث

(١) راجع بعد ، ص ١٢١ تعليق ٣ .

العربى بوصفه مصدراً مزدوجاً : أعنى للفكر العربى والفكر اليونانى معاً . وهذه ناحية قد تنبه إليها الباحثون منذ عهد غير قليل ، وإن كانت لم تتحقق بعدُ إلا فى نطاق ضئيل ولا يزال الميدان مفتوحا كله تقريباً أمام الدارسين[(١)] . إذ لا يكاد يتجاوز بعض الكتب المنحولة على سقراط أو أرسطو ، مثل كتاب «التفاحة» الذى ذكره إخوان الصفا وابن سبعين فى «مراسلاته» مع الإمبراطور فردريك الثانى ، وهو حوار يجرى بين أرسطو و بين تلاميذه قبيل وفاته ، تقليداً لمحاورة « فيدون » لأفلاطون ، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً « ما بعد الطبيعة » . وقد أشار موسى بن ميمون إلى أنه منحول . وترجم إلى العبرية ، وترجمه ابراهيم بن حسداى (فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى) ، ونشر مراراً عدة ، كما نشر مع ترجمة لاتينية سنة ١٧٠٦ قام بها لوزيوس Losius ، وترجمه إلى الألمانية موزن J. Musen (لمبرج سنة ١٨٧٣ Lemberg) . ونشر له مرجوليوث S. D. Margoliouth ترجمة تلخيصية بالفارسية والإنجليزية (« مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ — ص ٢٥٢)[(٢)] . ويوجد له مختصر عربى بعنوان «مختصر كتاب التفاحة لسقراط» فى المخطوطة رقم ٢٩٠ أخلاق بالخزانة التيمورية .

ومن هذا النوع كذلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التى ضاع أصلها اليونانى ولم يبق إلا ترجمتها العربية ، وأهمها : جوامع لمحاورات أفلاطون ، ويقوم فلتسر بنشر جوامع محاورة « طيماوس » مع ترجمة لاتينية بمساعدة المرحوم الدكتور باول كرَوْس فى السلسلة التى سيطلق عليها اسم « أفلاطون فى العربية » *Plato Arabus* على نفقة معهد فاربورج Warburg فى لندن . ثم جوامع كتاب « السياسة » لأفلاطون الذى أورد ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها كلبفليش Kalbfleisch فى مقالة له فى « السِّفْر التذكارى المقدم إلى تيودور جومبرتس » ، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور[(٣)] . ثم

(١) راجع *Abstracta Islamica*, in, *Revue des Etudes Islamiques*,1934, p. A. 183—90

(٢) راجع فى هذا كله : مورتس اشتينشنيدر «الترجمات العربية عن اليونانية» ، ليبتسج سنة ١٨٩٧ ، M. Steinschneider : *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, ص ٨٢ — ص ٨٣ Leipzig

(٣) *Festschrift Theodor Gomperz* ، وراجع فى هذا مقالة باول كروس : « كتاب الأخلاق لجالينوس » ، « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول ، ص ٢ تعليق ٧ . القاهرة سنة ١٩٣٩ .

« كتاب الأخلاق » الذى نشره باول كراوس[(١)] .

ففى نشر هذه الكتب التى فقد أصلها اليونانى إسداء خدمة جلى للباحثين فى الفكر اليونانى ، وبخاصة فى عصره الهلّينى ، أى المتأخر ، لأن أغلب هذه النصوص ترجع إلى ذلك العصر — بما لا يحتاج إلى فضل بيان . فلنمضِ إلى بيان النصوص التى نشرناها هنا .

— ١ —

« فصل فى حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف »

هذا النص مأخوذ من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية (راجع بعد وصفنا الكامل لهذه المخطوطة) ، وهو يشمل ترجمة ملخصة بعض التلخيص (راجع الهوامش فى الصفحات ٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات فى نص أرسطو) للفصول من ٦ — ١٠ عن مقالة اللام (الثانية عشرة) من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

وهذا النص كان قد نشره من قبل (وهو الوحيد فى هذه المجموعة كلها الذى نشر من قبل) الدكتور أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس ، الجزء الأول ، ص ٨٩ — ص ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية[(٢)] لمقالة اللام بأكملها . وقد بيَّنا فى هوامش نشرتنا هذه ما لنا على تلك النشرة السابقة من ملاحظات تتصل بألوان

(١) فى « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول . القاهرة ، سنة ١٩٣٩ .

(٢) لا عن اليونانية كما قد يظن القارئ من قول الناشر : « وجدتنى مضطراً الى أن أضع بإزائها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها ، نقلتها عن النص الذى نشره باليونانية الأستاذ رس W. D. Ross بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه الى الانكليزية سنة ١٩٢٨ » (ص ٩٠) ، وقوله مرة أخرى بعبارة أكثر إيهاماً للقارئ : « هذا ، وقد قابلت الترجمة العربية القديمة المنشورة هنا بالنص الذى حققه ونشره الأستاذ رس بجامعة أكسفورد » ، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية .

وبهذه المناسبة نشير الى إيهام آخر من هذا النوع ورد فى كتاب « فجر الإسلام » (الطبعة الخامسة ص ٢٩١ ، تعليق ١) للأستاذ أحمد بك أمين قال فيه : « اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للاستاذ نلينو باللغة الإيطالية يذهب فيه الى هذا الرأى » — مما قد يوهم القارئ أن المؤلف اطلع على هذا البحث فى الإيطالية ، والصحيح أنه قرأه فى كتابنا « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ — ص ١٩٨ ، ط ١ القاهرة ١٩٤٠) . ولكنه لم يشأ الإشارة إليه اعترافاً بما يقدمه الناس للناس من خدمات وجهود !!

ولا يسعنا إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتاب فى هذه البلاد .

النقص والغلط فى تحقيق النص . فنكتفى هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة الناشر فتتناول خصوصاً مسألتين (١) المقابلة بين الترجمة العربية القديمة وترجمته هو الحديثة عن الترجمة الإنجليزية ؛ (٢) تحقيق اسم المترجم القديم . أما فيما يتصل بالمسألة الأولى فإن أغلب الملاحظات التى أوردها الناشر تنحل من تلقاء نفسها لأنها تقوم على فساد تحقيق للنص العربى القديم كما بيّنا فى هوامشنا . ففيما يتعلق بملاحظاته على الفصل السادس ، رددنا على الملاحظة رقم ٢ فى الهامش رقم ٣ ص ٣ . و بمقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلى اليونانى نجد أن المترجم العربى القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرفيتها من صاحب الترجمة الإنجليزية التى عنها نقلت ترجمة الناشر العربية ، وهذا يلاحظ فى أكثر مواضع الترجمة العربية القديمة حينما تقارن بترجمة رص الإنجليزية أو بعض الترجمات الفرنسية (مثل ترجمة تريكو Tricot ، نشرة ڤران Vrin ، باريس سنة ١٩٤٠ ط٢) التى أقيمت عليها .

أما الملاحظة رقم ٣ فهى فى صالح المترجم العربى القديم ، لأن هذه الجملة الزائدة عن ترجمة الناشر موجودة فى النص اليونانى الأصلى οὐθεν ἄρα ὄφελος ουδεὰν οὐσίας بحروفها ، فالإهمال إذن من المترجم الحديث !

والملاحظة رقم ٤ لا محل لها ، فإن المعنى واحد بين الترجمة القديمة و بين ترجمة الناشر مع دقة الأولى فى التعبير وانطباقها على الأصل بطريقة أوفق . يقول الناشر : « (٤) يقول فى ب (أى الترجمة العربية القديمة) « وذلك أن الوجود (صحتها : الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه فى النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل » وهو فى ا (أى ترجمة الناشر العربى) : «فإن مافيه القوة ليس من الضرورى أن يفعل » ، وهو الصحيح والأول خطأ فى الترجمة » — هذا ما كتبه الناشر العربى ، و إنا لنعجب من قوله إن الترجمة القديمة أخطأت هنا مع أن المعنى واحد تماماً فى كلتا الترجمتين !

أما الملاحظة رقم ٥ فتعود إلى سوء الترقيم عند الناشر العربى كما أشرنا إلى هذا فى الهامش رقم ٢ ص ٤ ، مما أدى به إلى افتراض معانٍ غريبة ، مع أن النص العربى القديم فى غاية الوضوح وينطبق تمام الانطباق على النص اليونانى الأصيل .

والملاحظة رقم ٦ شأنها شأن الملاحظة رقم ٤ ، بل هى أكثر غرابة لأن الفارق بين

الترجمتين ناشىء عن عدم دقة ترجمة الناشر العربى فى ترجمته حتى عن الترجمة الإنجليزية ، فقد ترجمها رص هكذا فى نشرته (ج٢ ص ٣٦٩ تحت سطر ٢٥ ص ١٠٧١ ب من نص أرسطو ، أكسفورد سنة ١٩٢٤ Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924): "nothing that is need be" وهى ترجمة حرفية دقيقة للنص الأصلى اليونانى وتتفق تماماً أيضاً مع النص العربى القديم .

وتكفى هذه الأمثلة شواهدَ على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلا عما فى إيراد النص العربى القديم فى هذه الملاحظات من تشويه وعدم تدقيق مثل ما ورد فى الملاحظة ٨ على الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أنها فى النص الذى نشره هو « صناعة النجارة » (راجع ص ١١٠ س٥ من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : «وانكساغورس يفترض ... » وهى فى النص الذى نشره «يفرض» . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأكثر من ذلك يوجد » ، وهى فى ترجمته هو «مايوجد» — إلى آخر كل هذه الألوان من عدم التدقيق فى النقل . فأكثر ملاحظات الناشر إنما ترجع إلى عدم مراجعته للنص اليونانى الأصلى ، فلو كان تيسر له مراجعته لتبين له أن الترجمة العربيّة القديمة هى أجود حتى من الترجمات الحديثة الأوربية نفسها ، لأنها أقرب إلى النص وأدق فى التعبير ، أما هذه الترجمات الحديثة — وبخاصة الترجمة الإنجليزية لمجموع مؤلفات أرسطو وهى التى نشرت تحت إشراف و . د . رص W. D. Ross ، فإنها موسعة فى كثير من المواضع ولا تساير النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً فى تحقيق النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لايعرفون اليونانية — نقول إن بعض الترجمات الحديثة تتوسع فى النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأحرى بالمترجمين المحدثين أن يدعوا النص كما هو و يفسروه فى الهوامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إعجابنا بتلك السُّنَّة الحميدة التى جرى عليها أسلافنا من المترجمين العرب . والترجمة القديمة التى بين أيدينا هى أوضح شاهد على ما نقول . ولذا فإن الجمهرة الكبرى من ملاحظات الناشر السابق لا تقوم على أساس إذا راعينا النص الأصلى اليونانى : فإيجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما هو واجب — إلى النص اليونانى نفسه الذى حملت الأمانةُ المترجمَ على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارئ أن يفهمه كما يذهب إليه عقله . ولسنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق فى بقية ملاحظاته ، فحكمها غالباً حكم ما أوردناه رداً عليها .

والمسألة الثانية التى تعرض لها الناشر السابق هى مسألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لايقل إثارة للعجب عنه فى المسألة الأولى — فقد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والقفطى ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثامسطيوس . ولسنا هنا بإزاء ترجمة لهذين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إنما نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلى فى ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإلهيات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عَدِىّ . وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاث للكندى ، وله خبر فى ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهى الحادية عشرة من الحروف — إلى العربى . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السريانى . وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام ؛ ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ؛ وقد نقلها شملى . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربى (كذا !) ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدى فى فهرست كُتُبه » (« الفهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٥١ ؛ طبع مصر ص ٣٥٢ بلا تاريخ) .

وهذه الفقرة مليئة بالصعوبات : فهى غير منظمة ولا واضحة كما يقول اشتينشنيدر (المرجع السابق ، ص ٦٦ § ٣٥) . وأول هذه الصعوبات مايتصل بقوله : « ونقلها إسحٰق » ، فهل يقصد من الضمير فى « نقلها » أنه يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى التى ذكرها قبل هذا مباشرة ؟ إذا أخذنا بما يرد فى القفطى لكان علينا أن نقول إن إسحٰق نقل الألف الصغرى وحدها دون بقية الحروف فى هذه العبارة الأولى . واشتينشنيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أن ترجمة اسحق بن حنين لمقالة الألف الصغرى موجودة

حقاً ، وهى التى اعتمد عليها ابن رشد فى شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت فى نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد[1] » (ص ٣ — ص ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاث (فى الهامش) . وليس فى هذه النشرة من ترجمات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهى من ترجمة اسطاث . وهذه الواقعة قد تفيد فى ترجيح التفسير الأول وهو أن تكون إشارة ابن النديم فى قوله : « نقلها اسحق » مقصورة على الألف الصغرى ، دون أن يمنع ذلك من كون اسحق قد ترجم بعد ذلك مقالات أخرى غيرها .

وابن النديم يذكر لنا فعلا بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجست ملّر[2] يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثامسطيوس ، ما دام قد ذكر من قبل ترجمة إسحق للنص كله . ولكن اشتينشنيدر يعترض عليه فى هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (لثامسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . فلعل الخبر الذى أورده « الفهرست » قد استُقى من مصدر آخر[3] » . وهنا أيضاً ينتهى اشتينشنيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصعوبة الأولى دون أن يدلى بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه فى مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فرينكل Fraenkel بعض الأخبار المتناثرة غير المعلوم مؤلفها ، وفيها أن ابن زرعة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسره القاضى (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاث فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهى من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاث هو مقالة اللام ؛ أما الألف فن ترجمة نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشنيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالى سنة ٩٧٠ م = ٣٦٠ هـ) ، وقد حُرّف اسمه ، وقد افترضت أنه « بن يامين »

---

(١) « المكتبة العربية الإسكلائية » ، السلسلة العربية ، حـ ٥ ق ٢ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨
Averroès : Tafsīr Ma BA'D AT—TABI'AT, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان فى النقول العربية » لأوجست ملر ، ص ٢١ ، هله سنة ١٨٧٣ :
August Müller : *Die griechischen Philosophen in der arabischen eberlieferung*, Halle.

(٣) مورتس اشتينشنيدر : « التراجم العربيه عن اليونانية » ، ص ٦٨ .

(بنيامين) فُحرِّف بسهولة جداً إلى « بن » أمين[1] ». ولكن ليس فى هذا ما يحل الصعوبة فى شىء . ولهذا لم يبق أمامنا إلا أن نفسر قول ابن النديم المذكور آنفاً على أساس أن اسحق بن حنين قد ترجم عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » بخلاف مقالة الألف الصغرى . فهل من بينها مقالة اللام ؟

إذا رجعنا إلى ما يقوله ابن النديم وجدناه ينسب ترجمة مقالة اللام إلى : (١) اسطاث ؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسير ثامسطيوس » ؛ (٣) شملى . أما اسطاث فلا شك فيه سواء فى نص ابن النديم وفيما نعرفه اليوم من نشرة بويج . أما أبو بشر متى فالنص يحتمل أن يكون أبو بشر ترجمها وترجم معها تفسير ثامسطيوس ، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير ثامسطيوس لها فحسب ، دون النص ، لأن حرف « الباء » فى قوله « بتفسير » ليس واضحاً وضوحاً قاطعاً . كذلك فيما يتصل بشملى لا نجد الأمر واضحاً : هل يقصد أنه ترجم النص ، أو ترجم تفسير ثامسطيوس وحده ؟ واشتينشنيدر يرى الرأى الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧) . بيد أنه ليس فى نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أو بهما معاً .

أما الناشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا : بشر ، كما كتب هو فى غير تدقيق) متى بن يونس ، ولديه سببان لهذا الترجيح : « الأول : عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليها ، وأن الترجمة العربية للشرح تبتدئ حيث تبتدئ الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم والقفطى أن بشراً (اقرأ : أبا بشر) قد نقل الاثنين إلى العربية . فالمترجح عندنا إذن أن الترجمة التى بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التى أشرنا إليها هى لشخص واحد وهو بشر (اقرأ : أبو بشر) . السبب الثانى : أن بشر (اقرأ : أبا بشر) بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة ؛ وهذا بلاشك ظاهر فى أكثر أجزاء المقالة . وربما نقلها بشر (اقرأ : أبو بشر) لا عن الأصل اليونانى مباشرة ، بل عن نقل سريانى هو نقل حنين بن اسحق الذى ذكره ابن النديم » (ص ٩١) .

(١) راجع فيما يتصل به : القفطى : « أخبار الحكماء » ، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ؛ ثم كتابنا « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ، ص ٩٢ .

وهذه الترجيحات كلها بدون مرجِّح . فدليله الأول هو أن شرح ثامسطيوس (وهو الذى نشرناه بعد ص ١٢ — ص ٣٣) هو من ترجمة أبى بشر ، وهو يشبه فى أسلوبه أسلوب مقالتنا هذه . لكن من قال إن شرح ثامسطيوس هو من ترجمة أبى بشر ؟ لقد كان عليه أن يثبت هذا أولا . أما وقد افترضه افتراضاً دون تعليل فدليله غير قائم . أما قوله : « إن الترجمة العربية للشرح تبتدئ حيث تبتدئ الترجمة العربية للنص » ، فليس فيه أدنى دليل أو شبهة دليل على أن متى هو الذى ترجم كليهما . ودليله الثانى وهو أن متى « لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة » ، دليل غريب لا يقوم على أساس . فمتّى كان على العكس من هذا من أحرص الناس على حرفية الترجمة ، وهذا هو بعض السبب فى فساد عبارته العربية وعدم وضوحها بدرجة كافية ، كما هو مشاهد فى ترجمته لكتاب « الشعر » . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الترجمة القديمة التى نحن بصددها ترجمة دقيقة جميلة الأسلوب بحيث لو قورنت بترجمة مَتّى لكتاب « الشعر » لتبين فى الحال أنها لا يمكن أن تكون لنفس الشخص . ولهذا فإن إجابة الناشر السابق هنا بمسألة الأسلوب هى حجة ضده من غير شك . ولهذا أيضاً فإننا نستبعد نهائيا — لهذه الأسباب الأسلوبية كذلك — أن يكون المترجم هو أبا بشر متى .

أما أن يكون شملى قد نقلها فليس لدينا أى دليل يرجح هذا ، فإن شملى شخصية مجهولة تماماً فى تاريخ الترجمة .

ولهذا لم يبق غير إسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة اسطاث ؛ وليس لنا بعدُ دليل عليه لأن نشرة بويج لم تصل بعد إلى مقالة اللام — ؛ ومن هنا رأينا منذ اللحظة الأولى أن هذه الترجمة لا بد أن تكون من عمل إسحق ، كما رأينا كذلك أن ترجمة تفسير ثامسطيوس هى أيضاً من عمل إسحق . ولبيان هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثانى من نصوصنا المنشورة هنا وهو :

— ٢ —

« من شرح ثامسطيوس لحرف اللام »

وهذا النص أيضاً مأخوذ عن المخطوطة ٦ م (حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية) ؛

ويبدأ الشرح من الفصل السادس ، شأنه شأن الترجمة الآنفة الذكر . ويجب أن يُكمَل بالنص الآخر الذى أوردناه ملحقاً (من ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل الأول وشطر من الثانى . أما هذا النص الثانى فمعلوم مترجمه لأنه منصوص عليه صراحة فى المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة اسحق بن حنين » ، هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجده يتفق تمام الاتفاق مع الترجمتين العبرية واللاتينية اللتين نشرهما صمويل لانداور[1] ، وقد ورد فى نسخة ابن طبون العبرية أن الترجمة العربية من عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرة . فلا صعوبة فى هذه النسبة ، وإنما الشىء الذى يؤسف له حقا هو أن هذا النص ناقص فى مخطوطتنا (الظاهرية برقم ٤٨٧١ عام) ، ولو كان كاملا لأعفانا من كثير من المناقشات هنا .

أما النص الآخر ، وهو المأخوذ عن المخطوطة ٦ م ، فأمره عسير . إذ يلاحظ عليه أولَ ما يلاحظ أنه مختصر إذا ما قورن بالترجمة اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . فبينما النص المأخوذ عن مخطوط الظاهرية يوافق هاتين الترجمتين إلى حد كبير مما جعل ف وسعنا الاستعانة بهما فى تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يسايرهما فى حروفها ، وإن سايرها فى عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أمامنا إلا أن نقول إنه تلخيص أو ترجمة ملخصة . ونرجح أن يكون تلخيصاً عن ترجمة تفصيلية كما هو شأن بقية الرسائل الأرسطية الواردة فى هذا المخطوط ، ٦ م . فالقطعة المأخوذة من حرف الألف الصغرى هى تلخيص أو مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة فى « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد» (نشرة بويج ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨) كما سنبين هذا بعد بالتفصيل (راجع بعدُ) ؛ كذلك وجدنا أن ترجمة الفصل السادس إلى العاشر من مقالة اللام فيه نقص كثير فى مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة فى هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن الناقص ترجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول فى تفاصيل (راجع النقص المشار إليه فى ص ٨ أى من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ أ ٣٠) عسيرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص المشار إليه فى ص ٩ أى من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ب ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

(١) Themistii : *In Aristotelis Metaphysicorum Librum Λ Paraphrasis*, Hebraice et Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMIII.

إلى القطعة المأخوذة عن الألف الصغرى : فإن الحذف فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : عَلَّقها لنفسه ...) هو الذى أجرى هذه التلخيصات فى صلب الترجمات التى نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هى أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا نرى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذى أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخُ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأصلى .

كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثامسطيوس وجدناهما بلغة واحدة فى مصطلحاتها ، وبأسلوب واحد يمتاز بالعذوبة والوضوح وفصاحة البيان ، وهى خصائص يمتاز بها أسلوب إسحق بن حنين فى الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه فى ذلك » (« الفهرست » ، ص ٤١٥ طبع مصر بدون تاريخ) ، وهو ما يدعونا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبى بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب ردىء فى العربية ، تغلب عليه العجمة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذى يقرأ هذه الترجمة المشرقة التى بين أيدينا ويستطيع أن يعزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة الفجة التى لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد !

ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولا : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثامسطيوس كلتيهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة فى نفس المخطوطة هى من عمل إسحق بن حنين كما يتبين من مقارنتها بالترجمة الواردة فى نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهى منصوص على أنها لاسحق بن حنين ؛

ثانيا : أن النص المأخوذ عن ٦ م من شرح ثامسطيوس هو نص موجز أوجزه الكاتب أو الناسخ ، لا المترجم الأصلى ، كما فعل بالنسبة إلى ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة مقالة الألف الصغرى .

هذا فيما يتصل بالمترجم العربى . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثامسطيوس كما فى مخطوطتنا ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثامسطيوس كما فى « الفهرست » لابن النديم

والقفطى ؛ أما ابن اسينا فينعته بأنه « تلخيص » ، وفى إثره جرى ابن رشد فى مقدمته لشرح هذه المقالة .

أما الذين أشاروا إلى هذا الشرح عند العرب فهم :

١ — الفارابى فى رسالة : «الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة» قال : « ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب («ما بعد الطبيعة») على وجهه كما هو لسائر الكتب (أى كتب أرسطو) ، بل إن وُجد فلمقالة اللام للإسكندر — غير تام ؛ ولثامسطيوس — تاماً .

« وأما المقالات الأخَر فإما لم تشرح ، وإما لم تَبْقَ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا نُظِر فى كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام[1] » .

ومن هذا النص يتبين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً فى زمان الفارابى تاماً ، ومن الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، وإذا كان كذلك فإشارته إما أن تكون لترجمة إسحق ابن حنين أو لترجمة أبى بشر متى ، فالأول متقدم عليه (توفى اسحق سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م أو سنة ٢٩٩ هـ) والثانى عصريُّه (توفى أبو بشر متى سنة ٣٢٨ هـ — سنة ٩٤٠ م ، والفارابى توفى سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م) . ونلفت نظر القارئ إلى قوله إن شرح الإسكندر الأفروديسى كان غير تام ، وهو أمر لم يشر إليه ابن النديم فى كلامه عن شرح الإسكندر لمقالة اللام .

٢ — جابر بن حيان أو أصحاب الكتب المنسوبة إليه ، فقد جاء فى كتاب « البحث » المنسوب إلى جابر ذكره فى موضعين : (ا) «وأما <ثا> مسطيوس فإنه يوبخ الفلاسفة فى رسالته التى شرح فيها اللام (فى المخطوطة : الام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، ويقول مالا تجاسر القوم على قوله (ص : قولهم) فى الجوهر الأول إنه موضوع ذاته ، وكما نقول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنا حاجة إليه فى هذا الموضع . » (ورقة ١٤٨) ؛ (ب) « فأقول إن المحرك الأول لما كان شاملاً لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأفلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس فى تفسيره لمقالة اللام

(١) « مجموع رسائل الفارابى » ، ص ٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

(ص : إلام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنه نور مبثوث وراء العالم ، وإنه الخير كله والحسن كله ، وأمثال ذلك . فليت شعرى أى هذه الآراء تُختار ! » (ورقة ١٥٥)[1] . ولعل ما يشير إليه فى (ا) هو ما ورد بعدُ ص ١٧ فيما يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذاً موضوع ذاته . أما ما يشير إليه فى (ب) فهو ما سيرد بعدُ ص ١٨ . لكن الإشارة فى كلتا الحالتين لا نجدها بحروفها وألفاظها فى هذه المواضع ، وإنما بمعانيها . فأغلب الظن إذاً أن تكون إشارته إلى المعنى ، لا إلى النص الحرفى ، خصوصاً وهو بمعرض حديث عام .

٣ — ابن سينا : أشار إلى شرح ثامسطيوس فى « الشفاء » وفى « النجاة » إشارات عامة ؛ أما الإشارة الصريحة فهى التى ترد بعدُ فى شرحه « على كتاب حرف اللام » (ص ٢٦) حين قال : « ومما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شىء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى (ص ٢٧) معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات ، بل يعقلها فى ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جَعَله عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شىء يُكمِلُه ، فليس بذلك الشرفُ ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعدُ ص ٢٠ فى شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس فى شرحه هذا كما سيرد بعدُ ص ٣١ التى يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتماد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفى هذا يقول الشهرستانى : « ونحن اخترنا فى نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذى عليه اعتمد مُقَدَّم المتأخرين ورئيسهم أبو على بن سينا » (الشهرستانى : «الملل والنحل» بهامش «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» لابن حزم ، حـ ٣ ص ١٠٤ — ص ١٠٥ بالهامش ، مصر سنة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م) .

(١) راجع باول كراوس : « جابر بن حيان » جـ ٢ ص ٣٢٣ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ . Paul Kraus: *Jâbir ibn Hayyân*, Le Caire, 1942.

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستانى الذى ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس فى عرضه لمذهب أرسطو كما قال فى النص السالف . وقد ذكر خاصة مقالة اللام فى عدة مواضع هى : (ا) « وقال (أى أرسطو ، تبعاً لشرح ثامسطيوس فى غالب الظن) فى كتاب « أثولوجيا» من حرف اللام : إن الجوهر يقال على ثلاث أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا المتحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرِّك . فإما أن المحرك يكون متحركاً فيتسلسل القول ولا ينحصر ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه شىء ما بالقوة : فإنه يحتاج إلى شىء آخر يخرجه من القوة إلى الفعل . فالفعلُ إذاً أقدمُ على ما بالقوة . وكلُّ جائزٍ وجودُه ففى طبيعته معنى ما بالقوة ، وهو الإمكان والجواز ؛ فيحتاج إلى واجب به يجب . وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك . فواجبُ الوجودِ بذاته ذاتٌ وجودُها غير مستفادٍ من وجود غيره ؛ وكل موجود فوجوده مستفادٌ عنه بالفعل ، وجائزُ الوجودِ له فى نفسه وذاته الإمكانُ . وذلك إذا أخذته بشرط علته فله الوجوب ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب) « المسألة الثانية : فى أن واجب الوجود واحدٌ (فى المطبوع : واحدا) : أخذ أرسطوطاليس يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن الكثرة بعد الاتفاق فى الحد ليست هى كثرة العنصر . وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصرٌ تمامٍ قائمٌ بالفعل ، لا يخالط القوة . فإذاً المحرك الأول واحد بالكلمة والعدد ، أى الاسم والذات . قال : فمحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس » . و(ا) تشير إلى ص ١٢ بعدُ ؛ و(ب) تشير إلى ص ١٩ س ١٠ وما يليه .

وهذان الموضعان (خصوصاً الثانى) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس . أما المواضع الأخرى وهى ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ س ٣ هامش ؛ فهى مأخوذة عن مقالة اللام ولعل ذلك عن شرح ثامسطيوس كذلك كما يفهم من عبارته الاستهلالية لكل مقاله عن أرسطو . فلتراجع فى مواضعها ، ولا حاجة إلى إيرادها هنا . ومن السهل أن يستخلص منها شرح ثامسطيوس على نحو ملخَّص إجمالى .

ثم نرى الشهرستانى يشير فى موضع آخر إلى شرح ثامسطيوس هذا لمقالة اللام ، وذلك

فى الفقرة التى عقدها لثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس فى مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أُلْهِمَت من سبب هو أكرم منها وأبهى (فى المطبوع : أوهى) . ألا (فى المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أى ثامسطيوس فى الشرح المذكور ، أو لعل الإشارة إلى أقوال لثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعلية على الكون والفساد بكلياتها وجزئياتها — يعنى الفلك والنيِّرات — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكونُ والفساد ، لا كلياتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الاستقصات » (الشهرستانى : « الملل والنحل » ج ٤ ص ١٤ بالهامش ، الطبعة المذكورة) . والإشارة هنا إلى الفصل الثالث من مقالة اللام ، وشرح ثامسطيوس له مفقود فى نشرتنا هذه ، ولهذا نحيل إلى الترجمة اللاتينية فنقول إن الاشارة إلى ص ٩ س ٣١ وما يليه من نشرة لانداور المذكورة آنفاً .

٥ — ابن رشد : اقتبس منه مراراً فى شرحه على نفس المقالة فى كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه نقده فى كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالغاً . ونكتفى بهذا القدر إلى أن ينشر الجزء الثالث من نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد .

وتلك هى الإشارات والنقول غير المباشرة لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام فى الكتب العربية ؛ بيد أننا لم نستطع الانتفاع من هذه النقول فى تحرير النص ، لأنها ليست نقولاً بالمعنى الحقيقى ، بل هى بالأحرى إشارات عامة أو اقتباسات موجزة غير مطردة . ولهذا فالإشارة هنا إليها لم تكن من أجل ما يعرف بالمنقول غير المباشر tradition indirecte ، وإنما لبيان تاريخ هذا الشرح فى العالم العربى بطريقة إجمالية ، حتى ننتفع بها فى « الجزء الثانى » من كتابنا هذا ، وهو الخاص بدراسة صورة أرسطو فى الفكر العربى .

أما عن صحة نسبة الشرح إلى ثامسطيوس فإنها ليست موضع شك . فعلى الرغم من أن أصله اليونانى مفقود ، فإنه لا تزال ثمت اقتباسات يونانية منه توجد فى الحواشى على أرسطو ص ٧٩٨ — ص ٨١٣ من نشرة برندس Brandis ، فلا حاجة بعد إلى فضل بيان . بل ننتقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو[1] تمتاز

(١) راجع بيانها فى « دائرة معارف علوم الأوائل » ، النشرة الجديدة ، المجلد الخامس تحت اسم =

بالوضوح والبساطة ، وهى بالأحرى عروضاً موسعة paraphrases أكثر منها شروحاً بالمعنى الحقيقى ، ومن هنا كانت ضآلة قيمتها وسعة انتشارها وشهرتها فى وقت واحد معاً . واعتماده فيها خصوصاً على الشروح الأقدم التى يذكر هو من بينها شروح أندرونيقوس الرودسى والإسكندر الأفروديسى وفورفوريوس الصورى .

ولقد كان لها أثرها الواضح . فهى التى دفعت بسلوس Psellos العالم اليونانى (المتوفى سنة ١١١٠ ؟) وسوفونياس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز . كما أن يوحنا أو يحيى النحوى انتفع بها كثيراً . وبإرشادها هى وشروح الإسكندر الأفروديسى أحال المشاؤون العرب التفرقة الأرسطية البسيطة من العقل الفعال والعقل المنفعل إلى نظام معقد من عمليات الصدور للعقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المستفاد . ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم فى الفكر اليهودى . فنرى شارحَين على « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون يقتبسان من شرح ثامسطيوس هذا على مقالة اللام ، وهما : شمتوب[(١)] بن بلقيرة ، ويوسف كاسپى[(٢)] . ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم فى الفكر الاسكلائى فى الغرب بعد ترجمتها من العبرية إلى اللاتينية .

— ٣ —

« شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا »

وهذا أيضا عن المخطوطة ٦ م ؛ وله مخطوط آخر فى دار الكتب بالخزانة التيمورية رقم ٨٦ حكمة (تيمورية) . ولكن هذا المخطوط الثانى أحدث جداً ومشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة فى مراجعته مع المخطوطة ٦ م[(٣)] ، ومن هنا اكتفينا فى الجهاز النقدى

= ثامسطيوس ، عمود ١٦٥٣ إلى ١٦٥٥ ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٤ Pauly-Wissowa : *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart

(١) Schemtob b. Palqera : *More ha-more*, Pressburg 1837, p. 85

(٢) phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Mosis Maimonidis tractatum Dalâlat al Haiirin... ed. Salomo Werblumer, Francfurt a. M. 1818, p. 88

(٣) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ٢١٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب ، وهى مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة ٦ م ، ولا قيمة لها إذن ، فضلا عما وقع فيه الناسخ الحديث من أخطاء عديدة . كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسير « أثولوجيا » لابن سينا ، ومخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ ، حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسير « كتاب النفس » . ولهذا رفضنا أن نعدها مخطوطات أصلية أو أن نحسب لها أى حساب .

بذكر الاختلاف فى صفحة واحدة ، بدلاً من تسويد الهوامش بما لا غناء فيه . فهذا هو المنهج الأسلم فى النشر .

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول والثانى . فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخمسة ، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم ؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائى ، فإننا مع ذلك نرجح مطمئنين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها ، وأن الناسخ هو الذى اختار ابتداء من الفصل السادس فحسب شأنه فى هذا شأنه فى بقية ما أخذه من نصوص وشروح لهذه المقالة .

وأول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألةُ كتاب «الإنصاف» . ففى المخطوطة ورد بصراحة : «ومن كتاب الإنصاف : شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد الله » (ص ١٣٨ ب من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة) . فلننظر الآن فى كتاب « الإنصاف » هذا .

قال البيهقى فى « تتمة صوان الحكمة » فى حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبى سهل الحمدونى صاحب الرَّىِّ من قِبَل السلطان محمود و بين علاء الدولة الذى كان ابن سينا فى خدمته ، فنهب « العميد أبو سهل الحمدونى مع جماعة من الأكراد أمتعةَ الشيخ وفيها كتبه ، ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء .

« ثم ادعى عزيز الدين الفقاعى الزنجانى فى شهور سنة خمس وأربعين وخمسمائة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو . والله أعلم » (نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ — ص ٦٨) . ثم يروى ابن الأثير فى حوادث سنة ٤٢٥ أن أبا سهل الحمدونى لما استولى على أصبهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو على ابن سينا فى خدمة علاء الدولة فأُخِذَت كتبه ، وحملت إلى غزنة ، فجعلت فى خزائن كتبها إلى أن أحرقها عساكر الحسين ابن الحسين الغورى . ويقول القفطى (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م) وهو يروى ما رواه أبو عبيد الجوزجانى تلميذ ابن سينا : « وفى اليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نَهَبَ عسكرُه رَحْلَ الشيخ وكان الكتاب (كتاب « الانصاف »)

في جملته، وما وُقِفَ له على أثر» . وابن أبي أصيبعة يقول: «كتاب «الإنصاف» : عشرون مجلدة، شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين — ضاع في نهب السلطان مسعود» (حـ ٢ ص ١٨ س ٢٥ – س ٢٧) .

تلك هي الروايات الرئيسية الواردة في كتب التراجم عن كتاب «الإنصاف» هذا . وهي روايات متناقضة: فالقفطي وابن أبي أصيبعة يؤكدان أن الكتاب فقد نهائياً في نهب السلطان مسعود؛ والبيهقي يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب «الإنصاف» إلا أجزاء، ثم يروي دعوى عزيز الدين الفقاعي الزنجاني الذي زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة بأصفهان وحملها إلى مَرْو سنة ٥٤٥، أي بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١١٧ سنة . هذا إلى جانب الاختلاف بين هؤلاء الرواة في بيان كيفية هذا النهب .

بيد أننا نعتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ما ورد في الرسائل التي نشرناها في هذا الكتاب . ففي رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا ، وهي التي تكوّن المدخل إلى كتاب «المباحثات» هنا ، يقول ابن سينا : «إني كنت صنفتُ كتاباً سميته «كتاب الإنصاف» وقسّمت العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَّدَدُ ، تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريبٍ من ثمانية وعشرين ألف مسألة . فأوضحتُ شَرْحَ المواضع المشكلة في الفصوص (أي في نصوص كتب أرسطو أو المشائين) إلى آخر «أثولوجيا» ، على ما في «أثولوجيا» من المطعن . وتكلمت على سَهْو المفسرين ، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حُرِّر لكان عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض الهزائم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزهة (أي بين المشرقيين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، و بين المغربيين وهم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي) . وأنا بعد فراغي من شيء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلا . لكن ذاك (أي «الإنصاف» فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم . والآن فليس يمكنني ذلك ، وليس لي مُهْلته ، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم» (راجع بعدُ ص ١٢١ — ص ١٢٢) .

ومن هذا النص يتبين أولا : غرض ابن سينا في هذا الكتاب وهو أن يأتي برأي المشرقيين و برأي المغربيين في أمهات المسائل و يعارض الواحد بالآخر ، ثم يتقدم بالإنصاف بينهما . ومن أجل هذا قام بشرح النصوص — الأرسطية ، فيما يخيل إلينا — كلها إلى أن بلغ «أثولوجيا» ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يحرر الكتاب ، إنما وضع مُسَوَّداته ، وهذه ذهبت في «بعض الهزائم» ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى فتتفق عليها بين الروايات التي تحدثت عن موضوع الكتاب ، إذ قال ابن أبي أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح في هذا الكتاب «جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين» (حـ ٢ ص ١٨ س ٢٥ — س ٢٧) ويلوح أن ابن أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التي أشرنا إليها .

كذلك تتفق الروايات في المسألة الثانية وهي أن الكتاب كان لم يحرر منه إلا مسوداته ، وأن هذه ذهبت في نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البيهقي : «ولم يؤخذ من كتاب «الإنصاف» إلا أجزاء» (ص ٦٧ من الطبعة المذكورة) ، وظاهر النص معناه أن ما نُهِب من هذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء ، بدليل إيراده بعد هذا لدعوى عزيز الدين الفقاعي أنه اشترى منه نسخة (كاملة ؟) في سنة ٥٤٥ في أصفهان .

وتلك هي المسألة الثالثة الرئيسية ، ألا وهي : هل أعاد ابنُ سينا كتابته إن كان قد ضاع كله ؟ نرى في رسالة أخرى نشرناها بعدُ (ص ٢٤٥) أن ابن سينا يقول في رسالة إلى صديق تحزّن على ضياع «التنبيهات والإشارات» وسأله عن «المسائل المشرقية» : «وأما تحزُّنه على «ضياع التنبيهات والإشارات» فعندي أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما «المسائل الشرقية» فقد كتبتُ أعيانها ، بل كثيراً منها ، في أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُّ أشياء منها من «الحكمة العرشية» في جُزازات : فهذه هي التي ضاعت . إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، و إن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . و إعادتها أمرٌ سهل . بلى ! كتابُ «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شُغل . ثم مَنْ هذا

المُعيد ومَنْ هذا المتفرّغ عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشب القدرُ فيَّ مخاليبَ الغِيَر، فما أدرى كيف أتملّص، وأتخلّص»، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته فى الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم. وفى هذا النص كذلك ما يميل بنا إلى القول بأنه لم يُعِدِ الكتاب كله، أعنى «الإنصاف»، لأنه لم يَعُدْ له «مُهلة» لإعادته، وقد اضطربت أحواله بحيث لم يكن فى وسعه الانعكاف من جديد على مثل هذا العمل الضخم. لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين الفقاعى يجب أن تؤول على نحو آخر.

وهذا التأويل هو أن يقال إنه لم يقصد نسخةً كاملةً من «الإنصاف»، بل أجزاء منه هى التى بقيت بعد النهب، وهى التى قال عنها البيهقى: «ولم يؤخذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء». ويتأيد هذا بقوله فى الرسالة السابقة: «وأما «المسائل الشرقية» فقد كتبتُ أعيانها بل كثيراً منها فى أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ، وأثبتُّ أشياء منها من «الحكمة العرشية» فى جُزَازات، فهذه هى التى ضاعت، ...». فقوله المسائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب «الإنصاف»، بدليل قوله بعدُ: «بلى! كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً» مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم، وهذا يدل بوضوحٍ على أنه لما أشار إلى «المسائل الشرقية» قصد كتاب «الإنصاف» وقد تحزّن على ضياعه ذلك الصديق الذى يوجه إليه هذه الرسالة. ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب «الإنصاف» لم يضع منه إلا الجزء الذى حرره وهو القسم منه الخاص بالحكمة العرشية. أما الباقى فلم يضع. وهذا الباقى هو الأجزاء الباقية التى أشار إليها البيهقى. وهذا من شأنه أيضاً أن يفسر قوله فى الرسالة إلى الكيا: «وأنا بعد فراغى من شىء أشتغلُ بإعاداته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذاك (أى الذى كان علىّ إعادته) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم» (ص ١٢١ — ص ١٢٢). ومعنى هذا أن الشىء الذى ضاع وهو الخاص بالحكمة العرشية هو ذلك القسم الذى كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين ونقدها. أما القسم الآخر، وهو الذى بقى بعد هذا النهب، فهو المتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين؛ ففضل أن يشتغل «بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم» (ص ١٢٢) على أن يشتغل بهؤلاء البغداديين

المشائين، وهم المشرقيون. وقد ترك هذا القسم دون أن يحرره تحريراً نهائياً، وهو بعينه الذى بين أيدينا أجزاء منه هى التى نشرناها هنا: «من شرح مقالة اللام» ثم «شرح كتاب النفس» ثم شرح كتاب «أثولوجيا».

وخلاصة رأينا إذن هو أن كتاب «الإنصاف» لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحرر منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة العرشية، وهذا القسم هو وحده الذى ضاع فى نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط مايدفعه إلى إعادة هذا المفقود، ولا إلى التحرير النهائى لما بقى من الكتاب، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليل لعله هو بعينه الباقى بين أيدينا. وأنه قد بقى إذن من كتاب «الإنصاف» أجزاء لعل بعضها فى صورة محررة والآخر فى هيئة مسوّدات، ونرجح أن يكون قد فعل هذا: أى حرر جزءاً ولم يحرر الباقى.

ويتأيد هذا الرأى بطريقة حاسمة عن طريق ما أورده السهروردى المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) فى كتاب «المشارع والمطارحات» فقال: «ولا يكفيهم ما قد يعتذرون به، وهو ما ذكره صاحب «الشفاء» <أبو على بن سينا> فى بقايا مُسَوَّدَة له تُسمَّى بـ«الإنصاف والانتصاف» أن وجود الحق الأول لا يمكّن المعلولات من تقدّم الإمكان عليها[1]». ففى هذا النص الثمين ما يقطع برأينا هذا وهو أن كتاب «الإنصاف» ظل مُسَوَّدة أودساتير، وأنه بقيت منه بقية. وإنّا لنأمل أن يُؤدى نشر نصوص أخرى إلى زيادة توكيد هذا الرأى، إن كان لا يزال بعدُ فى حاجة إلى فضل تأييد.

وتلك إذن المسألة الأولى المتصلة بكتاب «الإنصاف» من حيث تاريخ وجوده. والمسألة الثانية هى ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى عثرنا عليها فى مخطوطتنا هذه هى من «الإنصاف». وهى مسألة يسيرة الحل، والجواب عنها بالإيجاب للأسباب التالية:

أولا: أنه ورد صراحة فى المخطوطة ٦ م فيما يتصل بالنصين الأول والثانى وهما شرح

(١) «مجموعة فى الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى.»، عنى بتصحيحه هـ. كوربين H. Corbin، المجلد الأول، ص ٣٦٠، استانبول، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ (رقم ١٦ من النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية).

« مقالة اللام » وشرح « أثولوجيا » أنهما من « الإنصاف » (ص ١٣٨ ب ، وص ١٤٦ ا من المخطوطة ٦ م) .

ثانيا : فيما يختص بالنص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس » لا نجد ذكراً لكونه من « الإنصاف » فى مخطوطتنا هذه . ولكن هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حُجّة على كونه من غير كتاب « الإنصاف » ، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من «الإنصاف» . وأولها يتصل بموضوعه : فى هذا النص عرض لآراء المشرقيين وملاحظاتهم على كتاب « فى النفس » لأرسطاطاليس ، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشروح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب . ونحن نعلم مما أورده ابن سينا فى رسالته إلى الكيا أنه فى الإنصاف قَسَّم « العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين . وجعلتُ (أى أنا : ابن سينا) المشرقيين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حقّ اللَّدَدُ تقدمتُ بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضحتُ شَرْحَ المواضع المُشكلة فى النصوص إلى آخر « أثولوجيا » — على ما فى «أثولوجيا» من المطعن ؛ وتكلمتُ على سَهْو المفسِّرين » (راجع بعدُ ، ص ١٢١) . وهذا بعينه هو ما نجده فى هذا الشرح لكتاب « فى النفس » : فإنه فيه يضع آراء المشرقيين (ويقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد — وقد وضعنا خطاً تحت كلمة : « المشرقيين » أينما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء المغربيين (وهم شراح أرسطو الغربيون : مثل الإسكندروثامسطيوس ويحيى النحوى الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم . كذلك يخبرنا ابن أبى أصيبعة عن موضوع كتاب « الإنصاف » فيقول : « شَرَح فيه جميع كتب أرسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين » («عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» ، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦ ، طبع ا . مُلّر) .

والسبب الثانى هو ماأورده ابن أبى أصيبعة أيضا فى كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال : « شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس ، ويقال إنه من « الإنصاف » (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص٢٠ س ٦ — س ٧) . ولعل السر فى استخدامه العبارة : «ويقال إنه» — وهى التى تنطوى على شيء من التشكيك — هو أنه لمّا لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول فى صيغة التوكيد ، خصوصاً وقد قال من قبل : « ضاع (أى « الإنصاف ») فى نهب السلطان مسعود » (ج ٢ ص ١٨ س ٢٧) ، « وصنف

الشيخ كتاب «الإنصاف» ، واليومَ الذى قدم فيه السلطانُ مسعودٌ إلى أصفهان نَهَبَ عسكرُه رَحْلَ الشيخ ، وكان الكتاب فى جملته وما وُقِف له على أثر » (ج ٢ ص ٨ س ٢١ — س ٢٢) وهى عبارة نقلها ابن أبى أصيبعة عن القفطى .

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس » هو أيضا من كتاب « الإنصاف » .

ثالثا : أن موضوع النصين الأول والثانى — شأنهما شأن النص الثالث — هو بعينه كما ورد فى بيان موضوع كتاب « الإنصاف » وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا فلا مِرْية فى أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب « الإنصاف » .

أما مسألة : هل هو كل « بقايا » كتاب «الإنصاف» بعد ضياع ما ضاع منه ؟ — فهذه مسألة لا سبيل إلى الخوض فيها ، لأن الوثائق التى لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشيء عما بقى ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحا فى هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين المشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب «الإنصاف» ، فقد بقى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك المتصلة باسم الكتاب . فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم «الإنصاف» لم تشذّ منها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هو فى أن بعضها يذكره بهذا الاسم : « الإنصاف والانتصاف » ، ذكر هذا السهروردى فى الموضع المشار إليه آنفاً (ص٢٧) فقال : «بقايا مُسَوَّدة له تُسمَّى بـ «الإنصاف والانتصاف . . . » (« مجموعة فى الحكمة الإلهية » نشرة كوربان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥) ، وهكذا ورد فى جميع المخطوطات لكتاب « المشارع والمطارحات » ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط راغب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : « الإنصاف والامصاف (بدون نقط الحرفين : ىد فى « الانتصاف ») ، ولكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ ، لولا أننا نجد حاجي خليفة (ج ١ تحت رقم ١٣٧١ ص ٣٦٣ ، نشرة فليجل) يقول : « الإنصاف والاتصاف للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ » — ومن هنا نتردد فى معرفة أى القراءتين أصحّ : « الانتصاف » ، أو « الاتصاف » ؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد فى « المشارع والمطارحات » من أنه

« الانتصاف » ، لا « الاتصاف » كما يرد فى نشرة فليجل لحاجى خليفة (« كشف الظنون ») ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الاتصاف » فى هـذا المعرض ، لأنه إنما يبحث فى « الإنصـاف » بين المغربيين والمشرقيين ، و « الانتصاف » للمغربيين من المشرقيين (أو العكس ؟) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الاتصاف » ، والخطأ إذاً هو فى قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنـا المشكلة الحقيقية ، وإنما هى فى هذا الاسم : هل هو « الإنصاف » فقط ، أو « الإنصاف والانتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه الثانى ، لأنه لا مبرر لإضافة هـذا الاسم الثانى : « الانتصاف » ، إذا لم يكن موجوداً فى الأصل . أما كون رسائل ابن سـينا وبقية المصادر (البيهقى ، القفطى ، ابن أبى أصيبعة) قد أغفلت ذكره بكامله ، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار[1] .

وإذن فالاسم الحقيقى الكامل هو : « الإنصاف والانتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو مِنْ : « أنصف الخصمين » أى : سوّى بينهما وعاملهما بالعدل ، وهو يريد أن يســوّى هنا بين المغربيين والمشرقيين بذكر آرائهما ، ثم بيان من هو على الصواب ؛ أما « الانتصاف » فهو لفريق المغربيين الذى جار عليه فريق المشرقيين (أو العكس ؟) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى ڤو فى قراءة كلمة « الإنصاف » على أنها : « الأنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ، وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافى » بين المشرقيين والمغربيين ![2] وما من شك بعدُ فى وجاهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دى ڤو[3] .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عنـد الـكُتَّاب التالين فأهما ما أورده السهروردى المقتول فى « المشارع والمطارحات » فى الموضع الذى أشرنا إليه مراراً من قبل ،

(١) أما ما ورد بعـد (ص ٢٤٥ س ٦) باسم « المسائل الشرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وصفى وليس الاسم القانونى (أعنى الموضوع فعلا) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره باسمه القانونى من بعد فقال « الإنصاف » (س ٩) . ولهذا فلسنا نظن أن هاهنا مشكلة .

(٢) راجع مقال نلينو : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشراقية ؟ » ، الذى ترجمناه فى كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٢٧٨ تعليق ١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ط ٢ .

(٣) راجع رأى كارا دى ڤو هذا فى كتابه «ابن سينا» باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ : Carra de Vaux: *Avicenne*, Paris 1900 .

ثم ما أورده محمد الديلمى فى كتابه « محبوب القلوب » (طبع حجر ، بمباى سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسى . وقد رأى پاول كراوس[1] أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « فى النفس » للاسكندر . بيد أننا إذا رجعنا إلى النص الذى نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر مآخذ فى الموضعين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر بعدُ ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعنى أن تكون إشارة محمد الديلمى هى إلى شرح ابن سينا لـكتاب « فى النفس » فى «الإنصاف» . ولا نستطيع أن نقول إن نصاً هو الذى ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أوردناه من قبل من حجج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلننظر فى الأجزاء الباقية منه وهى التى نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبـدأ كما قلنا من الفصـل السادس . والشرح ليس على طريقة ثامسطيوس ، لأنه ليس عرضاً متصلاً موسعاً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطرد إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو فى هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر فى العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر أثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقيين ومغربيين ؛ وهو ما قصده بقوله فى رسالته إلى الـكيا : « وتكلمتُ على سهو المفسرين » (راجع بعدُ ص ١٢١ س ٢٠) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أى إلى آخر مقـالة اللام .

— ٤ —

تفسير كتاب « أثولوجيا »

أما كتاب «أثولوجيا» وهوالنص الثانى من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : ٦م

(١) پاول كراوس : «أفلوطين عند العرب» (مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصرى المجلد رقم ٢٣ *Bulletin de l'Institut d'Egypte* جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) ص ٢٧٢ تعليق ٤ Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes" .

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها : ت) برقم ١٠٢ حكمة . وهذه المخطوطة تحتوى على : (١) «تعليقات الرئيس ابن سينا على أثولوجيا» ؛ (٢) « أثولوجيا أرسطو » ؛ (٣) شرح الدوانى على « هياكل النور » (للسهروردى المقتول) . وهى بخط نستعليق ردئ ، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٣ م . وكما يظهر من الجهاز النقدى الذى وضعناه فى الهامش الثانى (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشروحة) ، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص فى عدة مواضع ، فضلاً عن أنها ناقصة فى آخرها ، إذ تقف عند نهاية المر السابع ، وينقصها الميمر الخامس (راجع بعدُ ص ٥٩ تعليق ٨) ، ولم نكد نستفيد منها شيئاً ذا بال ، ومع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة ، لأن البعض منهاليس ناتجاً عن أخطاء ظاهرة ، بل عن اختلاف فى العبارة .

وقد أشار كراوس فى البحث المشار إليه آنفاً ، « أفلوطين عند العرب » (ص ٢٧٥ تعليق ، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص فى أكسفورد (مكتبة بودلى ، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦ ، ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نبه إليه ف . روزنتال وقال عنه إنه « مخطوط ردئ ، والبدء والختام فيه كلاهما كما فى المخطوط ٦ م . بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته ، فإن قدر لنا هذا — كما نتوقع قريباً — فسنشير إليه و إلى قراءاته فى الجزء الثانى من كتابنا هذا .

وكما قال كراوس (فى الموضع عينه) « ليس هذا النص شرحاً متصلاً لأثولوجيا » ، بل سلسلة من الحواشى والشروح للمواضع الصعبة ، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذى نشره ديتريصى . وكما تقول تعليقة فى المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب ، فى نهاية التفسير : « آخر الموجود من هذا ») ، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير « أثولوجيا » لابن سينا » .

ولقد وضعنا فى الهامش الأول الفقرات الأصلية التى شرحها ابن سينا ، مأخوذة عن نشرة ديتريصى « لأثولوجيا » ، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً . ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عناءً شديداً فى استخراج فقرات النص التى يشير إليها شرح ابن سينا ، وذلك لأن ابن سينا نادراً ما يشير إلى النص بحروفه ، ولهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قَصَدَ شَرْحَه . على أنه

فى مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضعه بين أهِلّة حتى يتميز من الشرح) وربما يفيد هذا فى القراءات الخاصة بنص « أثولوجيا » الأصلى نفسه ، على أن الاعتماد عليها فى تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيطة ، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلاً .

وشرح ابن سينا يتناول فقرات من الميمر الأول ثم الميمر الثانى . ولا نجد شيئاً عن الميمر الثالث . أما الميمر الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات ، ولعل ها هنا اضطراباً فى النص المنشور هنا نفسه ، ولكنه مايلبث أن يستقيم فى الفقرتين حـ ، ء فى نهاية هذا الميمر . ويأتى الميمر الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص . ثم نصل إلى الميمر السابع فنعود إلى ما اعتدناه فى الميمرين الأول والثانى من إيراد فقرات وشرحها على نحو يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التى يشرحها . كذلك الحال بالنسبة إلى الميمر الثامن وإن كان على نحوٍ أشد عسراً منه بالنسبة إلى السابع . وبه ينتهى ما فى مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على « أثولوجيا » .

ومما يجدر ذكره أمران : الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين فى هذا الشرح ، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقيين فى هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشير إليها ابن سينا .

والثانى أنه لا يوجد شئ فى هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بعدُ ص ١٢١ ، تعليق) من أن ابن سينا طعن فى صحة نسبة «أثولوجيا» إلى أرسطوطاليس ، اعتماداً على العبارة الغامضة (« على ما فى « أثولوجيا » من المطعن ») الواردة فى رسالة ابن سينا إلى الكيا أبى جعفر . ولهذا لا يزال هذا فرضاً فى حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق والأسانيد .

— ٥ —

«التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس»

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م وحدها . ولا نعرف له مخطوطاً آخر . إنما يوجد كتاب

مخطوط هو « شرح كتاب النفس » لابن سينا وهو باللغة الفارسية ، محفوظ فى المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد ، باستانبول[1] ولم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئاً مفصّلا حتى نتبين صلته بنصنا هذا ، مهما تكن هذه الصلة .

وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقيين ، وهم المشاؤون والبغداديون ، خصوصا من معاصرى ابن سينا ، وإن كان لا يذكرلنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لبّ كتاب « الإنصاف » ووظيفته يمكن أن يستخرجا من هذا النص على وجه التخصيص .

ويلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب « فى النفس » Περὶ ψυχῆς لأرسطو منذ أوله ، ويشير إلى آراء المشرقيين فى بعض الآراء الواردة به ، ويشرح فقراً مختلفة من النص ، فمثلا الفقرة اَ (ص ٧٥ س ٥ ــ س ٧) تشير إلى نص أرسطو ٤٠٢ا ١ — ٤ ؛ والفقرة بَ (ص ٧٥ س ٨ — س ١٣) إلى ٤٠٢ا ٥ — ٦ (من نشرة بِكرَ Bekker) ؛ والفقرة حَ (ص ٧٥ س ١٤ — س ١٥) إلى ٤٠٢ا ٢١ — ٢٢ ؛ والفقرة دَ (ص ٧٥ س ١٦ — س ٢١) هى تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ٤٢٤ا ١٥ — ٢٥ ؛ والفقرة هَ (ص ٧٥ س ٢٢ — ص ٧٦ س ٣) إلى ٤١٣ا ٣ — ١٠ ؛ والفقرة وَ (ص ٧٦ س ٤ — س ٧) تشير إلى ٤١٣ ب ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان فى عزمنا أن نأتى بهذه الإشارات كلها ونتابعها ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها ، على الأقل فى ترجمة عربية ؛ وقد علمنا أن ثمت ترجمة عربية قديمة لكتاب « فى النفس » لأرسطو توجد فى استانبول ، فآثرنا الانتظار حتى نظفر بها وننشرها ونشير فيها إلى الفقرات التى شرحها ابن سينا هنا ، وعن هذا الطريق — وعنه وحده — نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات . فإلى الجزء الثانى من هذا الكتاب نَكِلُ هذه المهمة ، مع علمنا بأن عملنا ها هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

(١) راجع ارجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٠٣ ، استانبول سنة ١٩٣٧ O. Ergin : *Ibn Sina Bibliografyasi*, Istambul وقد أخطأ بروكلمن (الملحق ج ١ ص ٨١٧ ، تحت رقم ١) حين ظن أن هذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب (راجع : كراوس ، الموضع نفسه ص ٢٧٣ س ٦ — س ٧ من التعليقات) .

أن نعثر على تلك الترجمة وننشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «لأثولوجيا»[1]

— ٦ —

كتاب « المباحثات » لابن سينا

وهنا نصل إلى النص الأكبر فى هذه المجموعة ، وهو كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا . وقد نشرناه هنا عن نفس المخطوطة ٦ م[2] . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هى :

١ — كتب أبو عبد الله الزنجانى مقالة فى مجلة « لغة العرب » (ج ٢ من السنة السادسة ، شباط سنة ١٩٢٨) بعنوان « خزائن زنجان » (ص ٩٢ — ص ٩٦) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات — ومنها قسم خاص بالفلسفة والمنطق — الموجودة فى خزانة الشيخ ميرزا فضل الله من علماء زنجان . ومن بينها مجموعة رسائل لابن سينا تحتوى على : (١) رسالة لابن سينا فى خطأ من قال إن شيئاً واحداً جوهرٌ وعَرَض معاً ؛ (٢) رسالة له فى إيضاح براهين ثلاث مسائل ؛ (٣) رسالة له فى الميعاد ؛ (٤) رسالة له فى الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى — هى التى تهمنا هنا — فيها : (١) كتاب « إحصاء العلوم ومراتبها » للفارابى ، وهى منقولة عن أصل قديم كتب سنة ٦٧٧ ؛ (٢) مقالة « فى قوانين صناعة الشعر » للفارابى ؛ (٣) مقالة «فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم» للفارابى — والكتابان الأول والثالث منشوران ؛ (٤) « مختصر أنا لوطيق الثانية » للفارابى ؛ (٥) « دانش نامه علائى » للمولى محمد أمين المحدّث الاستربادى ؛ (٦) « المباحثات » للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تلميذه بهمنيار وأبى منصور بن زيله وغيرهما ؛ (٧) « التعليقات » فى الحكمة لابن سينا ؛ والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجانى تاريخها) ؛ (٨) « زبدة الحقائق » لعين القضاة الهمذانى .

(١) ولهذا رقمنا أسطر هذا النص حتى تتيسر الإحالات من بعد .

(٢) وتوجد نسخة أخرى حديثة منقولة لحساب دار الكتب تحت رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة عن هذه المخطوطة ، ولذا لم ندخلها فى اعتبارنا .

وعلى هـذا فإنه يوجد فى خزانة الشيخ ميرزا فضـل من علماء زنجان نسخة لـكتاب «المباحثات» ؛ ولسنا ندرى هل لا تزال فيها ، أو نقلت الى المكتبات العامة فى إيران (مثل مكتبة البرلمان التى تحوى مجموعة جيدة من المخطوطات العربية الثمينة) ؛ كما أنه لم يتيسر لنا الحصول عليها ولا على معلومات عنها .

٢ — مخطوطة فى مكتبة بودلى (فهرست مكتبة بودلى ، حـ ١ ص ٤٥٦) أشار إليها بروكلمان فى «تاريخ الأدب العربى» GAL (حـ ١ ص ٤٥٥ برقم ٢٥) . ولم نطلع عليها .

٣ — وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى فى ليدن برقم ١٤٨٥ .[١] ولم نستطع أيضاً الظفر بها فى الظروف الحالية .

٤ — والرسالة التى صدر بها كتاب «المباحثات» ، وهى موجهة إلى أبى جعفر محمد بن الحسين بن االمَرْزُبان الـكيا ، ذكر كراوس كذلك أنها موجودة أيضاً فى المجموعة المخطوطة فى المتحف البريطانى ، قسم المخطوطات الشرقيـة برقم ٨٠٦٩ (٥) ورقة ١٢ ا — ١٣ ا (Br. Mus Or. 8069 (5) b. 12a—31a) . ولم نستطع الإطلاع عليه أيضا .

أما عن الـكتاب نفسه فإن أهم ما ورد عنه من أخبار فى كتب التراجم هو :

١ — البيهقى (المتوفى سـنة ٥٦٥ هـ — سنة ١١٦٩ م) فى الفصل الخاص ببهمنيار : « والمباحثات التى لأبى على (= ابن سينا) أكثرها مسائل بهمنيار ، تبحث عن غوامض المشكلات» («تاريخ حكماء الإسلام» = تتمة صوان الحكمة» ، ص ٩٨ ، نشرة كردعلى ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ثم ورد باسم آخر هو «المقتضيات» (ص ٦٠ س ٢) فى «فهرست جميع مصنفاته » الذى أورده البيهقى (ص ٥٩ — ص ٦٠) ؛ ولـكن يلوح من مقارنة هذا الفهرست بمـا أورده القفطى وابن أبى أصيبعة (اللذان نقـلا عنه فى أغلب الظن) أن ها هنا تحريفاً ، وصوابه : « المباحثات » ، اللهـم إلا إذا كنا بإزاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقى ولم يذكره القفطى ولا ابن أبى أصيبعة ، وهذا احتمال ضعيف جداً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيهقى ذكر الـكتاب فى الموضع الآخر المشار إليه (ص ٩٨ س ١ — س ٢) .

٢ — القفطى (المتوفى سـنة ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م) فى حديثه عن « فهرست جميع

(١) راجع مقاله السابق الذكر : « أفلوطين عند العـرب » ص ٢٧٢ تعليق ٣ . وراجع كذلك ارجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٥٨ .

كتبه » ، وواضح أنه نقله عن البيهقى : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢٧٢ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ — سنة ١٩٠٨ م) ؛

٣ — وابن أبى أصيبعة ينقل الرواية السـابقة المأخوذة عن البيهقى فيقول : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« عيون الأنباء » ، حـ ٢ ص ٥ س ٤) . ثم يقول فى موضع آخر : « كتاب المباحثات : بسؤال تلميذه أبى الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وجوابه له » (حـ ٢ ص ١٩ س ١٩ — س ٢٠) ؛

٤ — لم يذكر حاجى خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ — ١٦٥٧ م) كتاب «المباحثات» فى كتابه « كشف الظنون » . على أن هذا لا يدل على شىء خاص ، لأنه كثيراً ما يغفل ذكر الـكتب المشهورة نفسها .

ومن هذه الروايات يتضح لنا أن كتاب « المباحثات » هو فى الاصل أسئـلة وضعها بهمنيار بن المرزبان[١] فى الأغلب ، والقليل وضعه أبو منصور بن زيلة[٢] ، وبعض آخر

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، توفى حوالى سنة ٤٣٠ هـ = سنة ١٠٣٨ م ؛ ونشأ فى أذربيجان ، وكان مجوسياً ، قليل العلم بالعربية . وله من الـكتب

(ا) رسالة فى مراتب الموجودات ، مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٢/١٤٨٣ ؛

(ب) رسالة فى موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة ، مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٤ ؛ وقد طبع فى مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ ؛ وكان پوپر S. Poper قد نشرها فى ليپتسك سنة ١٨٥١ ؛

(حـ) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا ، مخطوط فى ليدن برقم ١٤٨٥ ، وفى بودلى (١:٤٥٦) ، وفى الأمبروزيانا (١٣٢٠) ؛

(د) التحصيل (ات) ، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لـكتاب الأخير : « دانش نامه علائى » فى ثلاث مقالات : (ا) المنطق ؛ (ب) ما بعد الطبيعة ؛ (حـ) فى الموجودات ؛ ويوجد فى مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٢/٤ ، والمتحف البريطانى ٩٧٨ ج ٨ ، والفاتيكان حـ ٥ Vat. V ١٤١٠ ، وبيروت برقم ٣٨٠ ، وطهران ج ١ : ٢٨ ، ج ٢ : ١١١ ، وآصف ج ٣ : ٤٨٨ ، ٣/٣٧٢ ، ورامپور ، ١ : ٣٧٩ ، وبنكيپور ٣١ : ٢٢٢٠ ؛ — طبع فى القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ؛

(هـ) فصـل من كتاب « فى إثبات العقول الفعالة والدلالة على عددها وإثبات النفوس السماوية » ، مخطوط فى كوپريلى ١٦٠٤ : ٧٢ ب/٨٣ب ؛

راجع بروكلمان : « تاريخ الأدب العربى » *GAL* ج ١ ص ٤٥٨ .

(٢) أما أبو منصور بن الحسن بن طاهر بن زيله (أو : زيلا) الأصفهانى فقد توفى سنة ٤٤٠ هـ = سـنة ١٠٤٨ م (البيهقى : « وكان قصير العمر ، مات فى سنة ٤٤٠ بعـد موت أبى على = ابن سينا باثنى عشر سنة » ص ١٠٠ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ومن تصانيفه « الاختصار من طبيعيات الشفا » (البيهقى ، ص ٩٩) « وشرح رسالة حى بن يقظان » (البيهقى ، ص ٩٩) وله كتاب فى النفس ورسائل أخرى (البيهقى ، ص ٩٩) ؛ وكان عالما بالرياضيات ، ماهراً فى صناعة الموسيقى .

قليل جداً وضعه غيرها ؛ وأجاب عنها ابن سينا ، فتكوّن من الأسئلة والإجابات هذا الكتاب : « المباحثات » .

أما كيف جمعت فى كتاب ، ومن الذى جمعها ، فلا تدلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شىء منه . كما أننا إذا نظرنا فى مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنها مسبوقة بالرسالة إلى أبى جعفر الكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل فى مواضع مختلفة ، أحياناً بحروفها بكل دقة ، وأحياناً أخرى مع اختلاف ضئيل . ولقد تركنا التكرار كما هو فى مواضع قليلة كيما نعطى القارئ صورة دقيقة عن حال المخطوطة ، ولكننا حذفنا المكرر وأشرنا إلى الحذف فى الهامش فى أغلب المواضع .

وبسبب هذه الحال التى توجد عليها مخطوطتنا هذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن المسوّدات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصل بكتاب « المباحثات » كالشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » — ، وهذه المسوّدات الأصلية لم يكن ابن سينا قد راجعها مراجعة أخيرة نظراً لاضطراب أحواله وعدم قدرته على التوفر على هذا العمل ، على النحو الذى فصّلناه من قبل : ومن هنا كان هذا التكرار . على أن الاضطراب ظاهر فى المخطوطة كلها من دخول أشياء غريبة فى صلب الكتاب الواحد ، ثم استئناف السير ؛ وكل هذا إنما يدل على حالة الاختلاط الملازمة لطبيعة المسوّدات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نسختنا هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن المسوّدات الأصلية ، وقد أوردناها على غرّها وعلاّتها ، فكانت على هذا النحو المضطرب الظاهر الاختلاط فى أغلب مواضع هذه المخطوطة ، كما أشرنا إلى هذا فى مواضعه فى هوامشنا على هذه النشرة .

وكما لاحظ البيهقى بحق (ص ٩٨ س ٢) تتناول هذه « المباحثات » « غوامض المشكلات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والعسر فى الفهم والتعبير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فكر ابن سينا فى تطوره .

ومن الذين(١) أشاروا إلى هذا الكتاب واقتبسوا منه ، فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

(١) كذلك أشارت إليه : « رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية » ، ص ٦٨ من نشرتنا . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

= ١٢٠٩ م) فى كتابه « المباحث المشرقية » فقال ، — وهو فى كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا — : « قال الشيخ فى « المباحثات » : لكل شخص حقيقة وشخصية . وتلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية — على ما مضى . ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية ، كان ذلك النوع فى ذلك الشخص ، وإلا وقعت الكثرةُ فيه . ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية . ولما تحقق هذا القَدْرُ من المغايرة كفى ذلك فى حصول الإضافة ، فتكون تلك الحقيقة ، من حيث هى هى ، إضافة العالِمية إلى ذلك المجموع ، ولذلك المجموع إضافةُ المعلومية إلى تلك الحقيقة . وهذا أحسن ما يمكن ذكره فى هذا الموضع(١) » . وليس فى نسختنا هذه هذا النص ، وإنما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعانى . فلعل الرازى قد أراد بيان رأى ابن سينا فى « المباحثات » دون أن يشير إلى كلامه بنصه ، وهو شىء يفعله كثيراً فى كتابه « المباحث المشرقية » هذا .

على أن الناظر فى صلب كتاب « المباحثات » كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحيانا من أمثال : « الجواب بخطه » — أى بخط ابن سينا ، وقوله : « الجواب من خط الشيخ أبى منصور بن زيلة رحمه الله » (تحت رقم ٢٦٨(٢) ص ١٧٣) . وهذا يدلنا :

أولاً : على أن الكتاب بصورته الراهنة لم يرتبه ابن سينا ، بل لم يجمعه فى كتاب على الرغم مما يورده القفطى وابن أبى أصيبعة (« المباحثات : مجلدة ») فإنهما لا يقصدان أنها كانت مجلدة (أى فى هيئة كتاب) فى أيام ابن سينا وعلى يده .

وثانيا : على أنه لا بهمنيار ولا ابن زيلة قد رتبه على هذه الصورة ، بدليل قوله : « رحمه الله » ، وأبو منصور ابن زيلة توفى سنة ٤٤٠ هـ ، وبهمنيار حوالى سنة ٤٣٠ هـ ، وإذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبى منصور بن زيلة ، أى بعد سنة ٤٤٠ هـ .

وثالثا : على أن الذى يمكن افتراض حدوثه هو أن يكون أحد تلاميذ الشيخ أبى منصور أو من إليه قد جمع الكتاب بعد وفاته ، أو أن أحد الكتّاب قد استخرجه من أوراق بهمنيار وأوراق الشيخ أبى منصور بعد وفاة كليهما .

(١) فخر الدين الرازى : « المباحث المشرقية » ج ١ ص ٣٤٢ . حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٤ م . (٢) وقد وقع محرفاً هكذا : ١٦٨ ، وكذلك الرقم الذى يتلوه .

على أن تمت فرضاً آخر وهو أن يكون اللفظ : « رحمه الله » من مجرد وضع أحد النساخ ترحماً على الشيخ كما يحدث عادة فى أكثر النسخ بمدوفاة المؤلفين وأقحم هذا على صلب النص من لدن ناسخ ما ؛ وفى هـذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الكتاب أمكن جمعه فى حياة ابن سينا ، من خطه أحياناً ومن خط تلميذيه : بهمنيار وأبى منصور وغيرهما أحياناً أخرى ، و بقى الكتاب على حاله دون أن يراجعه ابن سينا و يحرره تحريراً أخيراً . ولعل هذا الفرض الثانى أن يكون أقرب من الأول . ومهما يكن من شىء ، فلعل المخطوطات الأخرى التى أشرنا إليها آنفاً أن تلقى ضوءاً جديداً أو أن تفصل بين هذه الفروض .

— ٧ —

رسائل ابن سينا

ولقد تحدثنا عن الرسالة الموجودة برأس كتاب «المباحثات» ، وهى من غير شك لا يمكن أن تكون رسالة استهلالية للكتاب ، بل يجب أن تفصل منه ، وكان يمكننا أن نفردها على حِدَة فى الباب الخاص برسائل ابن سينا ، ومع هذا فلم نجد كبير غضاضة فى ذكرها كما وردت فى موضعها هذا من مخطوطتنا فى صدر كتاب « المباحثات » .

وهذه الرسالة جليلة الخطر فى تعرّف عدة مسائل تتصـل بفلسفة ابن سينا وتطورها ، ثم ما يتصل بكتاب «الإنصاف» على النحو الذى بيناه بالتفصيل (ص٢٦) ، فضلاً عن النص الذى أراد پاول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طعن فى صحة نسبة « أثولوجيا » إلى أرسطو . وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية .

وقد نُبِّه إليها وأهميتها منذ عهد بعيد . فقد اقتبس منها البيهقى[١] فقال : « قال أبو على ابن سينا فى بعض كتبه : فأما أبو الخير (يقصد أبا الخير الحسن بابا بن سوار بن بهنام

---

(١) نلفت النظر هنا إلى أنه قد ورد اقتباس آخر عن هـذه الرسالة فى الفصل الذى عقده البيهقى ليحى النحوى فقال : « أما كتاب يحى النحوى فظاهر سديد ... » إلى قوله : « فإن انحلالها مبنية على فروع (د) أصول من كتاب السماع الطبيعى » (ص ٣٩ — ص ٤٠ ، من نشرة كرد على) : وهذه الفقرة لا موضع لها هنا ولعلها مقحمة على النص ، أو لعلها كانت مسبوقة بقوله : « وقال أبو على فى أحد كتبه » ... أو ما أشبه هذا ، فإنها لا ترتبط بما قبلها ولا مابعدها ، أو لعلها كانت فى هذا الموضع من مسودات نسخة « تتمه صوان الحكمة » ولم تربط بما قبلها . وعلى كل حال فيجب التنبه إلى أنها مأخوذة من الرسالة التى نحن بصددها (راجع بعد ص ١٢١ س٥ — س ٩ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً فى العبارات .

أو بهرام) فليس من عداد هؤلاء (أى أهل بغداد) ، ولعل الله يرزقنا لقـاءه ، فيكون إما إفادة ، و إما استفادة . و بعض الناسخين يكتب : « فأما أبو نصر » — وهـذا غلط عظيم ، لأن أبا نصر الفارابى مات قبل ولادة أبى على بثلاثين سنة » (« تتمة صوان الحكمة » = « تاريخ حكماء الإسلام » ص ٢٧ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . وهذا الاقتباس يرد فى الرسالة التى نحن بصددها (بعدُ ص ١٢٢ س٣ — س ٥) مع الإيجاز و بعض الاختلاف القليل فى العبارة — مما يدل على أن الكتاب لم يكونوا يتحرّون الدقة تمـاماً فى إيراد الاقتباسات ، ولهذا لا يجوز الاعتماد كثيراً على اقتباساتهم فى تحرير النصوص أو فى بيان الإشارات إليها .

لـكن الغريب فى قول البيهقى هو تصحيحه للنص من « أبى نصر الفارابى » إلى « أبى الخير » (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابى مات قبل ولادة أبى على ابن سينا بثلاثين سنة . وهذا تعليل عجيب ، لأن النص يقول : « وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يَعْظم فيه الاعتقادُ ، ولا يُجْرَى مع القوم (أى البغدادية) فى ميدان : فيكاد أن يكون أفضلَ من سلَف من السَّلَف . ولعل الله يسهّل معه الالتقاء ، فتكون استفادة و إفادة » (راجع بعدُ ص ١٢٢ س ٣ —س٥) . فقوله : « و يكاد أن يكون أفضلَ من سلَف من السَّلَف » ، يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُقْحماً كما نظن — على أن تعليل البيهقى فاسد كل الفساد ، ما دام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السَّلَف ، « وأفضل من سَلَف من السَّلَف » . والذى أدى بالبيهقى إلى هذا الوهم هو أنه فهم من قول ابن سينا : « لعل الله يسهّل معه الالتقاء ، فتكون استفادةٌ و إفادة » ، أن الالتقاء هنا بالمعنى المـادى ، أى الاجتماع معاً ، وحمله على هذا التوهم خصوصاً قوله : « فتكون استفادة و إفادة » إذ فهمها على أنها استفادة و إفادة كنتيجة لاجتماعهما وتبادلهما الرأى . و إنما قصد ابن سينا من الالتقاء هنا ، الالتقاء فى الآراء ، أعنى الاتفاق ، والاستفادة من كونهما متفقين فينتفع بعلم الفارابى (استفادة) و يفيد الفارابىُّ من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا . بل أحرى من هذا أن نفهم قوله : إفادة ، بمعنى الاستفادة أيضاً ، لأن الفعل : أفاد ، لازم أيضاً (إلى جانب كونه متعدياً) : فهو سيفيد من أبى نصر ؛ وعلى هـذا فقوله إفادة ، تكرار لمعنى الاستفادة . و يتأيد هذا ضد البيهقى إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبا الخير الحسن ابن سوار بن

بهرام[1] وقد ولد سنة ٣٣١ هـ ، وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته — وآخر سنة نعرفها له هى سنة ٤٠٧ هـ — فإننا نستطيع أن نمتد به إلى سنة ٤٢٠ على أكثر تقدير ؛ فإذا عرفنا أن رسالة ابن سينا هذه تشير إلى فقدان كتاب « الإنصاف » ، وهو الحادث الذى وقع سنة ٤٢٥ ، فإن هذا الالتقاء المزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا اللهم إلا إذا فرضنا أن أبا الخير عاش أكثر من ٩٤ سنة !

لهذا نرى أن البيهقى هو الذى أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابى » ، وليس « أبا الخير » ، فضلاً عن أن نصّنا يذكر اسم : « الفارابى » إلى جانب أبى نصر ، مما يستبعد معه مظنة خطأ النساخ .

ولندع هذه الرسالة ولنمض إلى بقية الرسائل التى نشرناها (أنظر بعدُ ص ٢٤٠ وما يليها) . أما الرسالة رقم (١) فيلوح أنها من صنع أحد تلاميذ ابن سينا ؛ على أنها مضطربة كل الاضطراب ، لدخول فقرات من كتاب « المباحثات » فى ثناياها . ولم نُعْنَ بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الإفادة منه فى تاريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذييل » فى آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع فى الصُّلْب ، أو لعله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت فى ثنايا « المباحثات » .

أما الرسالة رقم ٢ فرسالة مهمة ، ففيها أخبار قيّمة عن تاريخ كتاب « الإنصاف » على النحو الذى أفدنا منه آنفاً ، فضلاً عما فيها من فوائد عامة تتصل بتاريخ ابن سينا الروحى والمادى معاً .

ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذى عهده ابن سينا لنفسه . وقد ذكره القفطى فى « فهرست جميع كتب » ابن سينا فقال : « عَهْدٌ كتبَه لنفسه » (« أخبار الحكماء » ص ٢٧٢ س ٢٠ ، طبع مصر سنة ١٩٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . فلا شك إذاً فى أن ابن سينا كتب عهداً عاهد به نفسه . وإنما الشئ الذى يثير الشك هنا هو أن العهد الوارد هاهنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، فقال : « هذا ما عاهد اللهَ به فلانٌ وفلانٌ بعد ما عرفا

(١) راجع فيما يتصل به كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ، ص ٨٧ — ص ٨٨ . ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

ربهما وإلههما ، وواهب العقل والقوة لهما ... عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ... » الخ ويستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثنى . وهـذا غريب إن كان هذا عهد ابن سينا لنفسه . والشيء الذى يمكن أن يفسر به استعمال صيغة المثنى هو أن يكون العهد من جانبه وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأنا والنفس شخصين عبر عنهما بقوله : فلان وفلان — غير أن هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد . ولهذا فإننا ندع هـذه المشكلة كما هى مفتوحة على مصراعيها ، حتى تكشف لنا وثائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة لا نستطيع الفصل فى المشكلة ، ماذا نقول ! بل هى بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

وإلى هنا تنتهى نصوص ابن سينا ؛ وبها تنتهى النصوص المأخوذة عن المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة . فلنأخذ الآن فى وصفها .

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما فى هذه المجموعة الشريفة العالية :

١ — كتاب التعليقات للشيخ الرئيس

٢ — كتاب المباحث (كذا !) للشيخ الرئيس .

٣ — كتاب المشرقيين للشيخ الرئيس .

٤ — كتاب الإنصاف للشيخ الرئيس .

٥ — كتاب النفس لأرسطو شرح الشيخ الرئيس .

٦ — كتاب بيان ذوات الجهة للشيخ الرئيس .

٧ — كتاب المسائل العشرين للشيخ الرئيس .

٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس .

٩ — كتاب فى حد الجسم للشيخ الرئيس .

١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبى منصور بن زيله .

١١ — كتاب السعادة للشيخ أبى على بن مسكويه .

١٢ — كتاب قصة حى بن يقظان المقدسى مع شرح الشيخ الرئيس » .

ثم فيها ختم أحد ما لكيها : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحى » .

ثم تعليقة أخرى فيها : « صار فى <حوزة> الضعيف حـ <سب> الشراء الشرعى الباتّ القطعى بأربعة دنانير ودانق و (هو) محمد بن عبد الرحمن الكابى الم<عروف> بين الأصحاب بالرشد العيـ< > فى أوائل ذى الحجة سنة ٢ . . . (لا يظهر إلا هذا الرقم) .

وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهى غير مرقومة الصفحات فى الأصل ، والخط رقعة رفيع ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابى الصفناجى وقد ورد ذكره فى ص ٦٨ ا و بعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذى انتسخ منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد فى ص ١١٦ ا و بعده : « عورض بالأصل الذى انتسخ منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك فى ص ١٣٨ ا و ص ١٥٣ ب ، ١٩٣ ا .

والنقْط بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب فى الفعل المضارع ألا ينقط حرفه الأول .

والورق جيد لا خروم به ، ولكن فى بعض الكلمات كشط ، وفى غالب هذه الأحوال تكتب الكلمة مرة ثانية أو بالهامش . والحروف كلها تقريباً غير مشكولة ، اللهم إلا علامة التنوين فى آخر المنصوبات .

مشتمل المخطوطة

١ — من ١ ب إلى ٦٨ ا : كتاب «التعليقات» للشيخ الرئيس .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . ثقتى بالله وحده . الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

« إن العالم إنما يصير مضافاً إلى الشىء المعلوم بهيئة تحصل فى ذاته . وليس الحال فى العالمية كالحال فى التيامن والتياسر الذى إذا تغير الأمر الذى كان متيامناً لم تتغير هيئة فيمن كانت له هذه الإضافة ، إلا تغير هذه الإضافة ، أعنى التيامن ... » .

نهاية : « التصور البسيط العقلى هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ التفصيل والترتيب مثلا إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ فى تفصيل البرهان عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بجسم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن على هذا بالشكل الأول أو بالثانى أو بالقياس الشرطى . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصير به النفس خلاقة للبراهين المفصّلة لم يمكن النفس أن تأتى بالبرهان عليه . وذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلى . وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التعليقات . ولله الحمد والمنة » .

٢ — من ٦٨ ب إلى ١١٦ ا : كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبى على بن عبد الله بن سينا رحمه الله .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل . كتابى أطال الله بقاء الكيا الفاضل الأوحد ... » .

نهاية : « العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمانَ ضرورةً ، ولكن لا فى زمان ، بل فى آن ، لأن العقل يعقل الزمان فى آن . وتركيبه للقياس والحد يكون فى زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن . »

٣ — من ١١٦ ب إلى ١٣٨ ا : « من كتاب المشرقيين » . وهو كتاب « منطق المشرقيين » الذى نشره محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٩١٠ .

٤ — من ١٣٨ ب إلى ١٤٣ ا : « ومن كتاب الإنصاف — شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس أبى على بن سينا » .

بدء : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد — أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال فى باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل و بعد فى الأشياء التى يختلف قبلها و بعدها ؟ فلا يوجد معاً [فى] قبل و بعد إلا فى زمان ... »

نهاية : « ... إلى أن نقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . و يَعُدُّ بعد هذا مذاهب التنوية ويُفنِّدها » .

٥ — من ١٤٢ ا إلى ١٤٦ ا : من شرح « أثولوجيا » من كتاب « الإنصاف» عن الشيخ الرئيس أبي على الحسين بن عبد الله بن سينا ، والقسم الأول من ص ١٤٢ ا إلى ١٤٣ ب س ٢٠ هو تكرار غير دقيق لما يرد بعد على صورة أدق فى القسم الثانى الذى بعنوان : « تفسير كتاب أثولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهى الموجودة من ص ١٤٣ ب س ٢٠ إلى ص ١٤٦ ا س ٦ .

بدء : « قال أرسـ (طو) : كل جوهر عقلى ، أى مفارق للمادة فقط ، أى ليس له وجود ولا كمال وجودٍ إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة ... » .

نهاية : « ... لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن نقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦— ١٤٦ ا إلى ١٥٣ ب : «تفسير كتاب أثولوجيا من الإنصاف» عن الشيخ الرئيس أبي على بن سينا .

بدء : « الحمد لله ... ليس يعنى أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدةً لا تنزع إلى بدن ولا تلابسه ... » .

نهاية : « وقال : النفس ليست تفسد فى ذاتها الخاصة بها ؛ وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به . فالنفس إذن ليست تفسد . آخر الموجود من هذا » .

٧— من ١٥٤ ا إلى ١٦٨ ا : التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبي على ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشرقيون : قد تحققنا من أمر النفس شرفَ الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المذهب فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى. أما معونتها فى العلم الطبيعى فظاهر ، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة ... » .

نهاية : « ... وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليُطلَب من كتب المشرقيين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية . آخر ما وجد من ذلك » .

٨ — من ١٦٨ ب إلى ١٨٧ ا : « بيان ذوات الجهة » عن الشيخ الرئيس أبي على بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأهله ، والصلوة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنتها ما تحقق عندى من الرأى الصواب فى تكوين المقدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستعانة بالمتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هى إنما تشير إلى تعريف المقول على الكل سلباً وإيجابا وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكوسها ؛ وأصولٍ مما افتتح به أول كتاب « أنولوطيقا » . المقالة الثانية فى تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق فى نتائجها . المقالة الثالثة فى تعديد ضروب تلك القياسات بالفعل ... » .

نهاية : « ... فهذا غاية ما يمكننا أن نقوله على سبيل الاختصار . ونسأل الله أن يعصمنا عن الزَّلل والخطأ برحمته . »

٩ — من ١٨٧ ا إلى ١٩٣ ا : عشرون مسئلة سَأَل عنها الشيخُ الرئيسُ أبو على ابن سينا أهلَ العصر .

بدء : « بسم الله ... مسألة فيها ثلاث مسائل : تحديد الفيلسوف المقدمةَ بأنها قول يوجب شيئاً لشئ أو يسلب شيئاً عن شئ . فهذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا فى كتاب طوبيقا وغيره ضعفَ هذا الطريق ... » .

نهاية : « فليفعل ذلك المدعوّون للصناعة من أهل الدهر ، وليقابل كل ذلك والسلام . آخر المسألة » .

١٠ — من ١٩٣ ب إلى ١٩٥ب : « فصل فى حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس الفيلسوف .

بدء : « بسم الله ... ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا فى هذا . ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاسدة ... »

نهاية : « لكن الرئيس ينبغى أن يكون واحداً » .

١١ — من ١٩٥ ب إلى ٢٠٦ ا : كلام فى حد الجسم عن الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا :

بدء : « بسم ... إنى نظرت فى رسالة قاضى القضاء أبى نصر الحسن بن عبد الله التى رسمها بأنها كلام على شُبَه اعترض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين المنطقية والأصول الحكمية ، لكنها متجوَّز فيها ومتسامَحٌ فى تحقيق معانيها . فأردت أن أسبر فصولها وأتأمل أصولها . . . »

نهاية : « ... بل إنما يمنع أن يكون لكل جسم معين بنفسه غير مقيس إلى خارج جهاتٌ بالفعل حتى تكون بحسب ما يوجد وحده له جهات بالفعل . والسلام . تمت الرسالة ولواهب العقل الحمد والشكر بلا نهاية ... »

١٢ — ٢٠٦ ا إلى ٢٠٦ ب : « من جلة المجموع فى الإلٰهيات » عن الشيخ أبى منصور بن زيله .

بدء : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل » .
ويتلو هذا التحميد مباشرةً هذا العنوانُ : « من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف » . وقد قارنا الموجود منها فوجدناه مطابقاً تماما لترجمة اسحق بن حنين الموجودة فى « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ، ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ، بيروت سنة ١٩٣٨) ، ولكنه غير كامل . إذ لا يوجد إلا الفصل الأول ومنه : ٩٩٣ ا ٣٠ إلى ٩٩٣ ب ١٢ ؛ ثم ينقص من ٩٩٣ ب س ١٢ إلى س ١٩ ؛ ثم يرد من س ٢٠ إلى س ٣١ . ثم الفصل الثانى : ومنه : ٩٩٤ ا ١ — ٣ ، ثم ينقص س ٤ وبعض س ٥ ، أى الأمثلة الواردة ؛ ثم يرد من بعض س ٥ إلى س ٨ مع نقص الأمثلة ، وكذلك تنقص الأمثلة فى س ٩ ؛ ويستمر النص حتى س ١٨ ، ثم ينقص من س ١٩ إلى ٩٩٤ ب س ٥ ؛ ثم يستأنف وينقص من ٧ س إلى س ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل الثانى ، أى إلى س ٣١ .

وهذا يدل على أن الترجمة هنا هى قطعاً ترجمة اسحق بن حنين . وهذا يمكن أن يؤخذ دليلا لترجيح أن الترجمة الواردة هنا لمقالة اللام ثم لشرح ثامسطيوس على مقالة

اللام — هى من عمل اسحق بن حنين . ويتأيّد هذا من جهة أخرى إذا لاحظنا أنه ورد فى المخطوطة فيما يتصل بالقسم الأول مع نص كتاب النفس فى تعليقات ابن سينا عليه (راجع قبل رقم ٧) أن ترجمة النص من عمل اسحق بن حنين . راجع ما قلناه من قبل .

ولما كان هذا النص ناقصاً كما شاهدنا ، وكان منشوراً بأكمله فى نشرة بويج المذكورة آنفاً ، فقد وجدنا أنه لا فائدة من نشره بعد ، خصوصاً وأنه لا يقدّم قراءات مختلفة ذات أهمية عما ورد فى تلك النشرة .

بدء : « إن النظر فى الحق صعب من جهة وسهل من جهة ؛ والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه » .

نهاية : « ولا يمكن المتناهيَ أن يجوز ما لا نهاية له على طريق التزيُّد » .
وواضح من هذا أنه لا يوجد شىء « من جلة المجموع فى الإلٰهيات عن الشيخ أبى منصور بن زيله » وكل ما يوجد هو هذا الفصل من حرف الألف الصغرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

١٣ — من ٢٠٦ ب إلى ٢١٠ ا : « من شرح ثامسطيوس لحرف اللام » .
بدء : « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر متحرك . ونحن الآن فى طلب هذا الجوهر الذى لا يتحرك » .
نهاية : « فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها » .
١٤ — من ٢١٠ ا إلى ٢١٧ ب : « كتاب السعادة » للشيخ أبى على بن مسكويه .
بدء : « بسم الله ... الحمد لله الذى عمّ الخلق بنعمه ، وخص أولياءه بخصائص قسمه . أحمده على ما أفاض من حكمته ، وأسأله إيزاع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وعترته . وبعد : فحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حظه من صحة الرويّة » .
نهاية : « وعلمت أن له موقعاً حلته أولاً أولا بمشيئة الله وعونه ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين » .

١٥ — من ٢١٨ ا إلى ٢١٩ ا : « كتاب الشيخ السعيد أبى سعيد بن أبى الخير قدس الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبى على بن سينا ... وبعد . فأسأل مولاى ورئيسى جدد الله

عليه أنواع السعادة، وحقق له نهاية الصدق والإرادة — سببَ إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها فى النفوس والأبدان ليكون تذكرة. ورأى الشيخ أعلى وأصوب. فأجابه الشيخ الرئيس بهذه: بسم الله الرحمن الرحيم. سألت بلّغك الله السعادة القصوى ورشّحك للعروج إلى الذروة العليا أن أوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها فى النفوس والأبدان. فأوضحتها بقدر الطاقة والخوض فى العلوم ... إن لهذه المسألة مقدمات ينبغى أن تعرف أولا حتى تستنتج منه المطالب وهى معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى المسمّاة عند الحكماء بواجب الوجود ... »

نهاية: « ... لانكشاف الغُمَم المُضِلّة للنفس الناطقة. فهدانا الله وإياك إلى تخليص النفوس من هذا المعرِض الزوّال؛ فإنه لما يريد خيرٌ فعّال والسلام ».

وقد نشرها محيي الدين صبرى الكردى فى مجموعة سماها « جامع البدائع »، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ، القاهرة، مع اختلاف واضح أحيانا فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه.

ويتلوه دعاء أرسطاطاليس فى ٤ س: « يا علة العلل؛ ويا قديما لم يزل؛ يا منشىء مبادى حركات الأُوَل. يا من إذا شاء فعل. أسألك أن تحفظ حياتى ما دمت فى عالم الطبيعة، وأن ترفعنى إليك بخط مستقيم، فإن المستدير لا نهاية له. إلهى! إن حسناتى من عطاياك؛ وسيئاتى من قضاياك؛ فخُذْ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك. يا إله كل موجود، ويا كلُّ شىء مذمومٌ وأنت محمود ومعبود ».

وتتلو هذا ثلاث صفحات بيض يلوح أن المجموعةَ انتهت عندها. ولكن يوجد فى المجلد نفسه بعد هذا:

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب: «قصة حى بن يقظان المقدسى». وقد نشرت فى « جامع البدائع » مع شىء من الاختلاف.

بدء: « وبعد: فإن إصراركم معشر إخوانى على اقتضائى شرح قصة حى بن يقظان هَزَمَ لجاجى فى الامتناع، وحَلَّ عقدة عزمى فى المماطلة والدفاع. فانقدتُ لمساعدتكم. وبالله التوفيق.

« إنه قد تيسّرت لى حين مقامى ببلادى برزةٌ برفقائى إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة.

« تيسرت: دل به على أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »

نهاية: « ... بأمور أخرى تصدّه عن مراده من ذلك، أو مكتوفاً بقوى أخرى تجاذبه وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرَهاً على الإعراض عنه، ممنوعاً من الإقبال بالكلية عليه؛ وهذه هى التى يُستعاذ بالله منها ومن شرها وغائلتها. والله الميسّر لما فيه الخير والسلام. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

« وإنما هاجر إليه أفراد من الناس، فيتلقاهم من فواضله ما ينوه بهم ويُشعِرُهم احتقارَ متاع إقليمكم هذا؛ فإن انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرمون ».

ولكن هذين الرقمين: ١٥ و ١٦ مكتوبان كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق ابن عبد العزيز ابن اسماعيل الفارابى، كما يظهر من مضاهاة الخطوط كلها، فهى كلها بخط واحد.

ويلوح أن التحميد من عند الناسخ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريبا فى الكتب والرسائل الموجودة فى هذه المجموعة.

— ٩ —

مقالات للاسكندر الأفروديسى

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق[1]، وتاريخها سنة ٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م، وفى أواخر بعض مقالاتها اسم المترجم لها ثم بيان النسخة المنقولة عنها. ويعنينا هنا ما يتصل بالمقالات التى نشرناها:

(١) أما المقالة الأولى فهى: « القول فى مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس »؛ وقد نقلها من السريانى إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصرانى الكاتب. ومن اليونانى إلى السريانى أبو زيد حنين بن اسحٰق ». ونقل الناسخ هذه الترجمة « من خط توما فى مستهل ذى القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع بعدُ ص ٢٧٧). فالترجمة إذن من السريانى

(١) عدد أوراقه ١٤٥، طول الورقة ٢٦ وعرضها ١٧ سم. وقد كتب عنها الأستاذ محمد كرد على مقالة فى « مجلة المجمع العلمى العربى » بدمشق سنة ١٩٤٥ ص ٣ — ص ٧.

إلى العربي من عمل ابراهيم بن عبد الله ، وهو مترجم عاش فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ، وذكر له « الفهرست » ترجمة المقالة الثانية من « الطوبيقا » وترجمة « الريطوريقا » وكلاهما لأرسطو . والأول موجود فى مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ٨٨٢ ا الجامع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦ ، وهوالمخطوط الوحيد الباقى من الترجمة العربية القديمة للأورغانون) . أما ترجمته «للريطوريقا» فلا نعلم عن وجودها شيئاً . على أن مخطوطة « الأورغانون » هـذه تحتوى على ترجمة « الريطوريقا » عن السريانى إلى العربيـة دون أن تذكر الناقل ، ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو ابراهيم بن عبد الله النصرانى ، لأنه كان ينقل عن السريانى خصوصاً (أولم ينقل إلا عن السريانى دون اليونانى ؟) ولأنه لا يوجد (فيما ذكره ابن النديم والقفطى) لهذا الكتاب إلا ترجمتان : نقل قديم ، ثم ترجمة ابراهيم بن عبد الله ؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال « إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربى » . وأوردها كذلك بصيغة الشك القفطىُّ ، ولهذا فإننا لانستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق[1] . ولم يذكر «الفهرست» أن النقل القديم عن السريانى ، وعلى الرغم من أن حجة الصمت ليست مقنعة ولا كافية ، فإن ماورد فى مخطوطة « الأورغانون » من أن ترجمة « الريطوريقا » هى عن السريانى لنميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل ابراهيم بن عبد الله . غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل القفطى) لا يذكر أن حنين ابن اسحق ترجمه إلى السريانى — فلعل هـذا أن يكون سهواً منه ، كما وقع فى عدة مواضع من عدم اهتمامه كثيراً بالترجمات من اليونانى إلى السريانى ، لأنه اهتم خصوصاً بالترجمات إلى العربيـة ، سواء مباشرة عن اليونانى ، وبطريق غير مباشر هو السريانى .

(ب) « كلام الإسكندر الأفروديسى نقل سعيد بن يعقوب الدمشقى » ، وهو بحث فى هذه المسألة : « هل المتحرك على عَظِمٍ ما ، يتحرك فى أول حركته على أول جزء منه أم لا ؟ »

---

(١) لكن قارن مايمكن أن يستدل منه على وجود هذه الترجمة ، وذلك فيما أورده «الفهرست» نقلا عن أبى زكريا يحيى بن عدى قال : « قال أبو زكريا إنه التمس من ابراهيم بن عبد الله فص سوفسطيقا وفص الخطابة وفص الشعر بنقل اسحق بخمسين ديناراً فلم يبعها وأحرقها وقت وفاته » (« الفهرست » ، ص ٣٥٤ س ٨ — س ٩ ، طبع مصر بلا تاريخ) .

وهى المسئلة التى أثارها زينون الايلى فى حججه ضد الحركة .

والمترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى كان من النقلة الجيدين ومن الأطباء المشهورين ببغداد . ونقل الكثير من الكتب الطبية والفلسفية إلى العربية ؛ وكان كما يقول ابن أبى أصيبعة ، « منقطعاً إلى على بن عيسى . وقال ثابت بن سنان الخطيب : إن أبا الحسن على بن عيسى الوزير فى سنة ٣٠٢ اتخذ البيمارستان بالحربية ، وأنفق عليه من ماله ، وقلده أباعثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى — متطبِّبَه — مع سائر البيمارستانات ببغداد ومكة والمدينة » (« عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » ، ج ١ ، ص٢٣٤) وذكر له من الكتب : مسائل جمعها من كتاب جالينوس فى الأخلاق ؛ مقالة فى النبض مُشَجَّرة ، وهى جوامع لكتاب « النبض الصغير » لجالينوس . ويوجد له الآن — عدا ما فى نشرتنا هذه — : ترجمة « إيساغوجى » والكتب السبعة الأولى من « الطوبيقا » فى مخطوطة «الأورغانون» بالمكتبة الأهلية بباريس ، وهى التى أشرنا إليها آنفاً .

(حـ) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى الرد على كسوقراطيس فى أن الصورة قبل الجنس وأولٌ له أوليـةً طبيعية » ؛ ولا يذكر فى ختامها — هى ولا المقالات الثانية بأرقام ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ — ولا فى استهلالها اسم المترجم ، ولكن يرد فى ختام المقالة ٩ ما يلى : « هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسى كلها من نقل أبى عثمان سعيد الدمشقى . وهذه النسخة المنقولة الثانية من خط الدمشقى » (بعدُ ص ٢٩٤) . ولا شك أن قوله « هذه المقالات ... كلها» ينصب على المقالات ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ — أى كل التى لم يذكر فيها اسم المترجم . وعلى هذا فهذه المقالات من ٣ إلى ٩ (بما فيها الأخيرة) هى كلها من ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى .

ولا ندرى على وجه الدقة من هو كسوقراطيس هذا ، وهل هو أحد معاصرى الإسكندر الأفروديسى حتى « يرد » عليه ، أو هو فى الواقع كسنوقراطيس Xenocrates ، تلميذ أفلاطون المشهورُ والذى خَلَف اسپوسيپوس على رئاسة الأكاديمية فى سنة ٣٣٩ ق . م وتوفى فى سنة ٣١٤ ق . م وهو فى سن الثمانين ؟ نميل من غير تردد إلى ترجيح الفرض الثانى . وحجتنا فى هذا الترجيح أن أرسطو قد ردّ على كسنوقراطيس فى رسالته عن « الخطوط اللا مقطوعة » ،

وذلك للرد على كسنوقراطيس فى قوله إنه لما كان لكل جسم ماهيته الخاصة ، وهذه الماهية تمثّل بشكل هندسى ، بمثلث خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالى خطوط ، لا تقبل القسمة . فمن الطبيعى إذاً أن نرى ذلك المشائى المتحمس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسى ، يرد على كسنوقراطيس فى كثير من آرائه ، اقتفاء لآثار أستاذه أرسطو — ونقصد بأستاذه رئيس المذهب الذى يتبعه .

(د) « مقالة للإسكندر فى أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على رأى أرسطو » ، وهى شرح لقول أرسطو هذا الذى يمكن أن يستخرج من المقالة العاشرة (فصل ١ — ٥). من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وإن لم نعثر على نصه بحروفه . وهى أيضاً إذن ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى ، وفقاً لما ذهبنا إليه .

(هـ) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهى شرح لقول ورد فى « الكون والفساد » لأرسطو . والترجمة لأبى عثمان سعيد الدمشقى أيضاً .

(و) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن المكوّن إذا < استحال > استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهى شرح لقول أرسطو فى « الكون والفساد » إن الشىء المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وهى ترجمة أبى عثمان الدمشقى كذلك .

(ز) « مقالة الإسكندر فى الصورة وأنها تمام الحركة وكمالها على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما ذكره أرسطو فى « السماع الطبيعى » من أن الصورة هى تمام الحركة والصورة ، ويلخص رأيه فى الحركة والصورة . وهى أيضاً ترجمة أبى عثمان الدمشقى .

(ح) « مقالة الإسكندر فى إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها » ، وهى مقالة لا يشير فيها إلى أرسطو وأقواله ، ويغلب عليها الطابع الأفلاطونى . من ترجمة أبى عثمان الدمشقى .

(ط) « مقالة الإسكندر فى أن الفعل أعمّ من الحركة على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما قاله أرسطو فى « السماع الطبيعى » من أن الفعل أعم من الحركة ، رداً على الذين تشككوا فى صحة هذا القول .

(ى) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى « الفصول » ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى ؛ وفى حواشيها تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القُنائى » ، وهى « مقالة الإسكندر فى أن الفصول التى بها يقسَّم جنسٌ من الأجناس ليست واجب ضرورةً أن تكون توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إيّاه تقسِّم ، بل قد يمكن أن تقسَّم بها أجناسٌ أكثرُ من واحد ليس بعضها من نتائج بعض » ، كما يرد فى المستهل (انظر بعدُ ص ٢٩٥ س ٥ — س ٧) .

تلك هى المقالات التى يحتويها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسى . ونحن نعلم أن ابن النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها ؛ أسقط منها القفطى أربعاً وهى ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، فلم يبق غير ١١ اسماً . ثم يأتى ابن أبى أصيبعة فيقدم ٤٠ اسماً لمؤلفات الإسكندر المفردة عدا ٩ شروح لكتب أرسطو . وفى مخطوط الإسكوريال برقم ٧٩٤ (راجع الفهرست الذى وضعه كاسيرى : Casiri ٢٤٢ : ١) نجد ١٧ مقالة على الأقل هى :

١ — مقالة فى الرد على جالينوس فى مادة الممكن ، ترجمة إسحق بن أبى الحسن ابن إبراهيم .

٢ — مقالة فى اللون وأىّ شىء هو على رأى الفيلسوف (أى أرسطو) ، ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى . وتوجد منها نسخة فى برلين (راجع فتسشتين : Wetzstein ٨٧ : ١)

٣ — مقالة فى أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبثّ من العين والرد على من قال بانبثاث الشعاع . وتوجد منها نسخة أيضاً فى مخطوطة برلين السابقة .

٤ — مقالة فى الحس والمحسوس على رأى أرسطوطاليس . ويوجد منه نسخة فى المكتبة الأهلية بباريس برقم ١٤٣٨٥ ؛ ولعلها التى يشير إليها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة تتضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس فى النفس » (حـ ١ ، ص ٧١) .

٥ — مقالة فى تأثير الأجرام السماوية وتدبيرها ؛ ويظن اشتينشنيدر (« التراجم العربية عن اليونانية » ، ص ٩٥ تحت رقم ٥) أنه شرح « الآثار العلوية » ، ويتساءل ما إذا كان المقصود هو كتاب « العناية » . لكننا نرجح أن تكون الإشارة إلى ما ذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٧٠) بعنوان : « رسالة فى العالم وأى أجزائه تحتاج فى ثباتها ودوامها إلى تدبير

أجزاء أخرى » أو إلى المقالة الأخرى (حـ ١ ص ٧١) بعنوان : « رسالة فى القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد » ، أو لعلها رسالة أخرى لم ترد عند ابن أبى أصيبعة كما هى الحال بالنسبة إلى أكثر المقالات التى نشرناها هنا .

٦ — « مقالة فى الرد على من قال إنه لا يكون شىء إلا من شىء » .

٧ — « مقالة فى قوام الأمور العامية » أو كما يقول « الفهرست » كتاب « الأصول العامية » (ص ٣٥٤ طبع مصر) .

٨ — « فى العناية » على رأى ديموقريطس وأبيقورس وآخرين ، ولعله الذى ذكره موسى بن ميمون بعنوان : « فى التدبير » (« دلالة الحائرين » ، ٣ : ١٦ ص ١١١) كما يقول اشتينشنيدر (تحت رقم ٢٨ ، ص ٩٥) . لكننا نرجح أن تكون هى التى ذكرها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة فى الأمور العامية والكلية وأنها ليست أعياناً قائمة » ، لأن هذا هو المعنى الحرفى الدقيق للعنوان الذى يقدمه كاسيرى .

٩ — مقالة فى « إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها » . وهى رقم ٨ فى نشرتنا هذه . وهى ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى . وإذاً فهى نسخة أخرى لنفس الترجمة التى نشرناها .

١٠ — « مقالة فى أن الزيادة والنمو هما فى الصورة لا فى الهيولى » ؛ ولم نعثر عليه بهذا النص أو ما يشبهه فى كتب التراجم ؛ وهى من ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى ؛ ولهذا نظن أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التى لم ترد فى ثبت ابن أبى أصيبعة . وتوجد له ترجمة لاتينية فى أربعة مخطوطات بالمكتبة الأهلية بباريس وكمبردج[1] .

---

(١) هى بأرقام (١) : ٢ ١٦٦٠ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر) ، (٢) ٦٤٤٣ (ورقة ١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه) ؛ (٣) ٦٣٢٥ (ورقة ٢٣١ ظهر إلى ورقة ٢٣١ ظهر) — فى المكتبة الأهلية بباريس ؛ ثم (٤) برقم ٩٩٦ [٤٩٧] (ورقة ٥٣) ، كايوس كولدج بكمبردج Cambridge, Caïus College

ولا نعرف بعد ما إذا كانت هذه المقالة منتزعة من شرح الاسكندر على « الكون والفساد » ، لأن النص اليونانى مفقود ، والترجمة اللاتينية المأخوذة عن العربية والباقية حتى الآن ، ناقصة . ونحن نعلم أن الإسكندر شرح هذا الكتب كله وأن هذا الشرح نقله أبو بشر متى بن يونس إلى العربية ، ونقل قسطا بن لوقا شرح المقالة الأولى (« الفهرست » ، ص ٣٥١ س ١٠ — ١١ طبع مصر بلا تاريخ) .

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة فى ترجمتها اللاتينية ، ج . تيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — لإسكندر الأفروديسى » ، ص ٩٧ — ص ١٠٠ ، باريس سنة ١٩٢٦ G. Théry, O. P. *Autour du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise*

١١ — مقالة فى المادة والعدم والكون وحل مسئلة لناس من القدماء أبطلوا بها الكون من كتاب أرسطوطاليس فى « سمع الكيان » .

١٢ — مقالة فى مبادىء الكل على رأى أرسطوطاليس . ولم يذكر كاسيرى اسم المترجم . وهى المقالة الأولى التى نشرناها هنا .

١٣ — مقالة فى العقل على رأى أرسطوطاليس . ولا يذكر كاسيرى مترجمها ، وهو إسحق بن حنين الذى كتب عليها تعليقة باسمه .

١٤ — مقالة فى الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطوطاليس .

١٥ — مقالة فى الهيولى وأنها معلولة مفعولة .

١٦ — مقالة فى أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس — فيما يفترضه اشتينشنيدر .

١٧ — مقالة فى الفرق بين الهيولى والجنس ، ترجمة حنين . وذكر ابن أبى أصيبعة هذه المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو : مقالة فى الفرق بين المادة والجنس . وليحيى بن عدى شرحٌ عليها .

ويضيف اشتينشنيدر إليها (ص ٩٦ — ص ٩٧) :

١٨ — كتاب النفس ، وقد نعته حاجى خليفه (٥ : ١٦٤ برقم ١٠٥٧٩) بأنه « تلخيص » ؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صموئيل بن يهودا من مرسيليا سنة ١٣٢٥ . وقد ترجمه إلى الألمانية اشتينشنيدر ونشر ا ف . بروز Bruns مواضع عديدة منه فى نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر (برلين سنة ١٨٨٧) *Alexandri scripta minora.* وللفارابى « شرح مقالة الإسكندر الأفروديسى فى النفس على جهة التعليق » (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٨ س ٢٨) .

١٩ — فى الزمان ، وقد ترجمها جرارد دى كريمونا إلى اللاتينية ، وذكرها البيرونى فى كتاب « ما للهند من مقولة » (الترجمة الإنجليزية ج ١ ص ٣٢٠) .

٢٠ — كتاب تاريخى ذكر باسم الإسكندر (راجع : اشتينشنيدر : « الفارابى » ، ص ١٧٥) .

٢١ — قوانين الفراسة بشرح الإسكندر، ولعله كتاب مهدى إلى الإسكندر (الأكبر؟).

٢٢ — كتاب فى التوحيد، فى مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد الكريمونى، يذكر نسبتها فى أولها إلى الإسكندر وفى آخرها إلى الكندى، ويفضل لوكلير (٢ : ٤٩٤) أن تنسب إلى الأخير لوجود كتاب بهذا الاسم فى ثبت مؤلفات الكندى. وفى مخطوطة الانجلكا (فى روما Angelica *H* 10 n. II) تنسب هذه المقالة فى آخرها أيضاً إلى الإسكندر. وابن أبى أصيبعة يذكر للإسكندر كتابين بهذا العنوان: «كتاب فى التوحيد»؛ «كتاب آراء الفلاسفة فى التوحيد» (ج ١ ص ٧٠)؛ على أنه فى بدء الترجمة اللاتينية يقال: «هذا الكتاب يمكن أن يقسم إلى جزئين». فهل هذان هما هذه المقالة مقسَّمةً إلى جزئين؟ مسألة فى حاجة إلى تأمل وبحث وفقاً للنصوص والترجمات اللاتينية التى بأيدينا.

ونحن لو نظرنا الآن فى هذا الثَّبَت بالمقالات الواردة فى مخطوطة الأسكوريال رقم ٧٩٤، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم تَرِد فى ثَبَت ابن أبى أصيبعة وهو أكمل ثبت بكتب الإسكندر الأفروديسى أوردته كتبُ التراجم العربيةُ. وهذا يدلنا على أن ثمت مقالات أخرى نسبت إلى الإسكندر ولم ترد فى تلك الأثبات، ولعل فى هذا مفتاحاً لما نجده فى نشرتنا هذه. فإننا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثَبَت ابن أبى أصيبعة غير أربع منها، هى: (١) القول فى مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس؛ (٢) مقالة فى أن الفصول التى بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إياه تقسِّم، بل قد يمكن أن يقسِّم بها أحياناً أكثر من واحد ليس بعضها مرتباً تحت بعض؛ (٣) مقالة فى إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها؛ (٤) مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً.

بيد أننا نستطيع أن نضيف إليها أيضاً المقالة الواردة فى نشرتنا تحت رقم ٣ وهى «مقالة الإسكندر الأفروديسى فى الرد على كسنوقراطيس (هكذا يجب أن تصحح كما أشرنا آنفاً) فى أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية»، إذ يغلب على الظن أنها هى بعينها المقالة التى ذكرها ابن أبى أصيبعة بعنوان: «مقالة فى الرد على من زعم أن الأجناس مركبة من

الصور، إذ كانت الصور تنفصل منها»، فإن هذا العنوان بهذا التفصيل هو بعينه موضوع تلك المقالة.

فالباقى إذن خمس مقالات هى: ٢، ٤، ٦، ٧، ٩. أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة رقم ٧٩٤ بالإسكوريال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ فى نشرتنا هذه وهى: «مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعا على رأى أرسطوطاليس». وعلى هذا فيكون الباقى هو: ٢، ٤، ٦، ٧، — وهى التى لم يرد ذكرها لا فى مخطوطة الإسكوريال ولا فى ثبت ابن أبى أصيبعة. وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة من كتب أرسطو: «السماع الطبيعى» و«الكون والفساد» كما يشار إلى هذا صراحة فى مستهل هذه المقالات؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لنقص فى المخطوطة الأصلية المنقولة عنها مخطوطتنا هذه، أو بسبب الناسخ اللاخيرة، وهو الأرجح لأن الناسخ يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم نفسه، أبى عثمان سعيد الدمشقى، فمن غير المحتمل أن يكون السقط فى نسخته، فلعل الناسخ هو الذى لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من نسخته هو. أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً فى «السماع الطبيعى» ثم كتاب «النفس» وإن لم يشر صراحة فى صلبها إلا إلى هذا الأخير، كتاب «النفس».

وإنا لنعرف من ناحية أخرى أن المقالات العشر فى نشرتنا هذه قد ضاع أصلها اليونانى ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها. ولهذا فلا سبيل إلى البحث فى هذا الجانب؛ إنما الشىء الذى يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذ عن شرح الإسكندر، خصوصاً فى شرحيه على «السماع الطبيعى» و«الكون والفساد» — وهى مسألة سنعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتا. أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها، إنما نرجح — بلا مرجِّح يقينى من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسى مفردةً لأنها لم تجد مجالا فى داخل الشروح.

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهى ١، ٣، ٨، ١٠.

فرقم ١ وهى: «القول فى مبادىء الكل على رأى أرسطوطاليس» مقالة مهمة وكان

لما أثرها فى الفكر العربى ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميمون فى « دلالة الحائرين » (٢ : ٣) وسنعود إلى تفصيل القول فى هذه الناحية فى الجزء الثانى من هذا الكتاب . وقد اتفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهى : « الفهرست » ، والقفطى وابن أبى أصيبعة .

ورقم ٣ فيها رد على كسنوقراطيس فى أن الصورة قبل الجنس ، وأن الأجناس مركبة من الصور ، وهو رأى تعرض له بالنقد كذلك أرسطو على نحو ما أشرنا آنفاً .

ورقم ٨ ذات طابع أفلاطونى واضح ، ولعلها تمثل دوراً متأخراً فى فكر الإسكندر ، أو هى على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية فى ذلك العصر بعد أن مزجت بعناصر أفلاطونية واضحة فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كثيراً فى أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « فلما استعملت فى شرحى لذلك القول (يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس فى كتاب « المقولات ») كما يوجد فى تفسيرى لذلك الكتاب ، عَذَلنى بعضُ الناس على أنى جريت على رأى المشائين فى قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسِّمة لأجناس أكثر من واحد » (انظر بعدُ ص ٢٩٥ س ١٥ — ١٧) . فهل كان الإسكندر لا يعدُّ نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفر نشاطه كله على شرحها ؟

ويرد فى عنوان هذه المقالة أن « فى حواشيها تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القُنّائى » . ويلوح أن أبا عمرو الطبرى هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبى بشر متى . فقد ذكر ابن النديم فى كلامه عن كتاب « الحس والمحسوس » لأرسطو أنه لا يُعرَف لهذا الكتاب « نَقْلٌ يعوَّل عليه ولا يذكر ، والذى ذكر أن شيئاً يسيراً علّقه الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس » (ص ٣٥٢ س ٤ — س ٦ ، طبع مصر بدون تاريخ) . فهو إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليق ؛ وهذا هو ما جرى له بالنسبة إلى رسالتنا هذه .

كل هذا ولم نتعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسى ، فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث المقبل ، ولم يكد يتعرض لها أحدٌ حتى الآن ممن كتبوا عن الإسكندر[1] . فإلى أن نستطيع نشرَ كلِّ ما بقى للإسكندر من مؤلفات فى العربية ، نرجئُ البحث كله فى هذا الباب .

— ١٠ —

مقالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس فى تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول

وهى أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة المشهورة فى المنطق الشكلى باسم رد القياس ، أعنى رد الأشكال الناقصة وهى الثانى والثالث (والرابع ، منذ أيام جالينوس فى القرن الثانى بعد الميلاد) إلى الشكل الأول ، والمبرّرات لهذه العملية . ونحن نعلم ما أثير حول قيمة هذه العملية ودواعيها من جدل لا يزال محتدم الأوار حتى اليوم بين فريق القائلين باستقلال كل شكل من الأشكال الثلاثة عن الآخر فى وظيفته وطبيعة البرهنة فيه وبين فريق المؤيدين لعملية الرد اعتماداً على أن مبدأ القياس هو مقالة الكل واللاشئ وهى لا تظهر بوضوح إلا فى الشكل الأول ، فلا بد من بيان إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى يقوما هما الآخران على مقالة الكل واللاشئ هذه . وتزعم الفريق الأول من بين المحدثين لاشليه وجوبلو ، بينما جمهور المناطقة خصوصاً منذ العهد الاسكلائى على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيغالاً فى السبيل التى دلّ عليها أرسطو .

وإذا كان المناطقة العرب لم يعنوا ببيان عملية الردّ وكيفية القيام بها كما فعل الاسكلائيون والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثانى والثالث عن الأول ، وعلى رأسهم ابنُ سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازى التحتانى (المتوفى سنة ٧٦٦ هـ = سنة ١٣٦٤ م) فى شرحه على « مطالع الأنوار » لسراج الدين محمود الأرموى

(١) راجع خصوصاً ج . ثيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — الإسكندر الأفروديسى » : G. Théry, O. P. *Autour du décret de 1210 : II. - Alexandre d'Aphrodise.* Aperçu sur l'influence de sa noétique ، باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « فى النفس » الاسكندر فى الفلاسفة العرب ، وخصوصاً الكندى ، يجب أن يؤخذ باحتياط ، فضلا عن مواضع أخرى وردت فيها أخطاء تاريخية ظاهرة ، وسنشير إلى هذا بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

(المتوفى سنة ٦٨٩ هـ — سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ (= ابن سينا) فى « الشفاء » أن هذين الشكلين ، أى الثانى والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلهما خاصية : وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات أن يكون أحدُ طرفيها موضوعاً على التعيين ، والطرفُ الآخرُ محمولاً ؛ حتى لو عُكِسَ كان غيرَ طبيعى وغير سابقٍ إلى الذهن . . . فإذا أُلِّفت المقدمات على وجه يراعى فيها الحمل الطبيعى والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين : أى الثانى والثالث ، فلا يكون عنهما غُنْية . وهذا بعينه يعرفنا الشكل الرابع لجواز أن لا تنتظم المقدمات على وجهٍ يراعى فيها الأمر الطبيعى أو السابق إلى الذهن إلا عليه . وهاهنا فائدة أخرى . وهى أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يرتد إلى الشكل الأول ، فتحسُّ الحاجة إليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها . وقال (أى ابن سينا) فى «الإشارات» : كما أن الشكل الأول وُجِدَ كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسته ضرورية النتيجة بَيِّنة بنفسها لا يحتاج إلى حُجَّة ، كذلك وُجِد الذى هو عكسه (أى الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع يحتاج فى إبانة قياسته إلى كُلفة شاقة متضاعفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسيتُه ؛ ووُجِد الشكلان الآخران — وإن لم يكونا بَيِّنَيْ القياسية — قريبين من الطبع ، يكاد الطبعُ الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلحظ كمية قياسيته عن قريب . فلهذا صار لهما قبولٌ ، ولعكس الأول (أى الرابع) اطّراحٌ ، وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة . وهو كلام جيد »[١] . وفى هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الردّ ، وذلك فى قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يرتد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة ثامسطيوس هذه ، فهى تدلنا على طريق نفوذ هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربى ، وإلى أىّ مدى كانوا على علم بما أثير حولها خصوصاً فى العصر اليونانى المتأخر ، وإلى أىّ مدى كان ينتظر منهم أن يتوسعوا فيه كما فعل رجال العصر الاسكلائى فى الغرب فى العصر نفسه . اللهم إلا إذا كشفت المخطوطات الجديدة فى المنطق العربى —

(١) « لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار » ، لقطب الرازى التحتانى ، ص ١٨٨ — ص ١٨٩ ، طبع استانبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ! — عن بيان أكثر تفصيلاً لما فعلوه فى هذا الباب .

ومقالة ثامسطيوس هذه فى الرد على مقسيموس . ومقسيموس هذا هو الذى ذكره ابن النديم من بين مفسِّرى كتب أرسطو فى المنطق (ص٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ، وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم منها شىء إلى العربية . كذلك ذكره القفطى فقال : « ماكسيمس : فيلسوف حكيم رومى ، معروف يشرح شىء من كتب أرسطوطاليس . ذكره المترجمون فى جملة الفلاسفة الذين تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢١١ س ٧ — س ٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من شروحه شىء إلى العربية .

وإنا لنعرف من المصادر الأوربيـة أن مقسيموس الأزميرى قد عاش فى القرن الرابع بعد الميلاد ، وكان ينتسب إلى مدرسة ايامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ، وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليانس الصابى ، خصوصاً بتأثير الأعمال السحرية التى كان يقوم بها والمعجزات التى أظهرها أمامه ؛ لكنه كان شديد الاعتداد والكبرياء فولّد لنفسه الكثير من الأعداء ، حتى إنه لما توفى يوليانس اضطهد وزج به فى السجن . وهم يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحرا معاً ، وصبت له السمّ ، لكنه لم يجد الشجاعة فى نفسه بينما هى شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطورى ، بيد أنه اتهم فى مؤامرة فأعدم حوالى سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيموس منصرفة خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة الطبيعة وعظمتها ، غير عابئ بالأقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع ڤيتس : «أورغانون أرسطو » ، ج ١ ص ٤٥ Waitz, *Organon d'Aristote*) يقول إن مقسيموس قد اهتم كذلك بالمسائل المنطقية ، وكان يرى رأى إيامبليخوس وفورفوريوس فى أن أقيسة الشكلين الثانى والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا الرأى ضد ثامسطيوس ، فكان بينهما صراع احتكما فيه إلى الإمبراطور يوليانس ، فحكم فى صالح مقسيموس[١] .

(١) راجع مقال ڤكتور بروشار ، فى « دائرة المعارف الكبرى » الفرنسية ، ج ٢٣ ص ١٤٣٩ Victor Brochard, artic. Maxime de Smyrne, in *Grande Encyclopédie* .

وها هى ذى رسالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس فى هذه المسألة : وهى : هل البراهين القياسية عند أرسطو متساوية فى قوة البرهان ؟ أعنى هل البراهين المعقودة فى الشكلين الثانى والثالث ينظر إليها على أنها أقيسة ناقصة ἀτελεῖς συλλογισμοι ، أو هى مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقسيموس فكان يرى الرأى الثانى ، بينما ثامسطيوس ، وهو المشائى المتأخر ، قد عاد يتمسك بعمود المنطق الأرسطى ، فينظر إلى الشكلين الثانى والثالث على أنهما ناقصان .

— ١١ —

منهجنا فى النشر

والمنهج الذى اتبعناه هنا فى النشر منهج بسيط ، و بقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً : وهو أن نجيد قراءة المخطوط عن تدبُّر وحُسْن فهم . وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أجفلوا منه . وكأيّنْ من أخطاء فى تحقيق النصوص لم يكن السبب فيها إلا عدم إجادة القراءة ! وليس الأمر فى النشر أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس — على أساس ما تيسر لك من مخطوطات ، قلّتْ أو كثرت أو كانت وحيدة — نصاً جيداً يحاكى تماماً ما فى الأصول المخطوطة بعد تدبُّرها تمام التدبر . فالذين مارسوا المخطوطات يعرفون أن ثمت أحوالاً لا حصر لها من إهمال النقط أو تشابك الحروف أو تقلُّب النقط من فوقها واضطرابها بين حروف الكلمة الواحدة أو الكلمات المتجاورات . ومثل هذه الأحوال لا يمكن أن تعد اختلافات فى القراءات ، إنما هى عوارض شخصية فى المخطوطات ، يجب أن يستقريها الناشرُ لنفسه أثناء قراءاته الأولى للمخطوطة ثم يعين — لنفسه أيضا — أحوالَ اطرادها حتى يتهيأ له جهاز تحليلى لحسن القراءة . وإلا ، فستكون النتيجة أن يضلّ القارئ إذا ما ذُكِرَ فى الجهاز النقدى كل ألوان الإهمال أو الهفوات الهيِّنة لسَقَطات القلم ، فلا يستبين ما إذا كان بإزاء اختلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلمية تافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد فى اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالعجز عن فهم النصوص وقراءتها ، أو بالتمويه على القارئ بوضع جهاز نقدى ضخم محشو بهذه الاختلافات المزعومة ليدخل فى

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلا ، والحق أنه لم يبذل شيئاً أكثر من جهد النسخ والمسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود فى الفهم وتدبُّر المقروء . ومع هذا تَرَاهم يصيحون ملء أشداقهم ، وتصفُ ألسنتهم الكذبَ : إن هذا هو المنهج العلمى الصحيح ! مع أن الأولى بهم أن يسموه : منهج الإحصاء الآلى العاجز .

ولكم رأينا فى مقارنتنا لبعض النصوص التى نشرها هؤلاء « الناشرون » المزعومون بالأصول المخطوطة التى نشروا ما نشروا عنها أن ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة » لم يكن فى الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كما رأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع فى أخطاء النشر أن الناشرين كثيراً ما يعتمدون على نسخ النساخ الحاليين دون أن يراجعوا المخطوطات نفسها و يعملوا فيها . فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف فى المخطوطات الأصلية ، مع أن هذا لم يقع إلا فى نسخهم هم التى استنسخوها ؛ وكان يكفيهم مراجعة المخطوطات نفسها كيما يكونوا على بينة من أمر هذه الأخطاء أو أنواع النقص والتحريف المظنونة .

ولهذا فإننا فى هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا فى أغلب الأحوال ، بل كنا نراجع دائماً تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التى كتبناها . وبهذا نكون على يقين تام بأننا أجرينا عمليات النشر كلها على المخطوطات الأصلية رأساً أو ما أخذ عنها من مصوَّرات شمسية .

ثم عنينا كل العناية بعلامات الترقيم ، لأنها العَصَب لكل عمل النشر ، وبدونها لا قيمة مطلقاً لكل ما ينشر . ومن هنا نأسف أشد الأسف على أن كثيراً من الناشرين — والمستشرقون منهم بوجه خاص — قد أغفلوا هذه الناحية . ذلك أن النص غير المزود بعلامات الترقيم هو نص غير قابل لأن يقرأ . كما أن لكل علامة قيمتها المنطقية الكبرى فى العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو فى الواقع عمل من أعمال الشرح والتفسير . فإذا كانت الغاية الأولى والكبرى من عملية النشر هى تقديم نص واضح دقيق ، فتكاد هذه الغاية أن تُفَوَّت كلها أو جلّها بعدم وضع تلك العلامات بكل دقة ووفقا لوظائفها المنطقية المعروفة فى الجملة والسياق العام . ولهذا فإن معظم النشرات النقدية التى تمت حتى الآن — ونذكر من بينها خصوصاً فى الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الرغم من ضخامة المجهود الذى بذل فيها لا تقدم للقارئ نصاً مقروءاً أو قابلاً لأن يقرأ إلا بجهد جهيد يفوّت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عمل — نقول إن معظم هذه النشرات فى حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التى بيناها هنا .

لهذا ندعو القائمين على نشر المخطوطات إلى التأمل فى الملاحظات التالية :

١ — أن يبذلوا كل ما فى وسعهم من جهد فى إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلا من استنفاده فى البحث — عبثاً فى أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر فى المجهود الذى يجب أن يبذل فى إجادة القراءة ؛

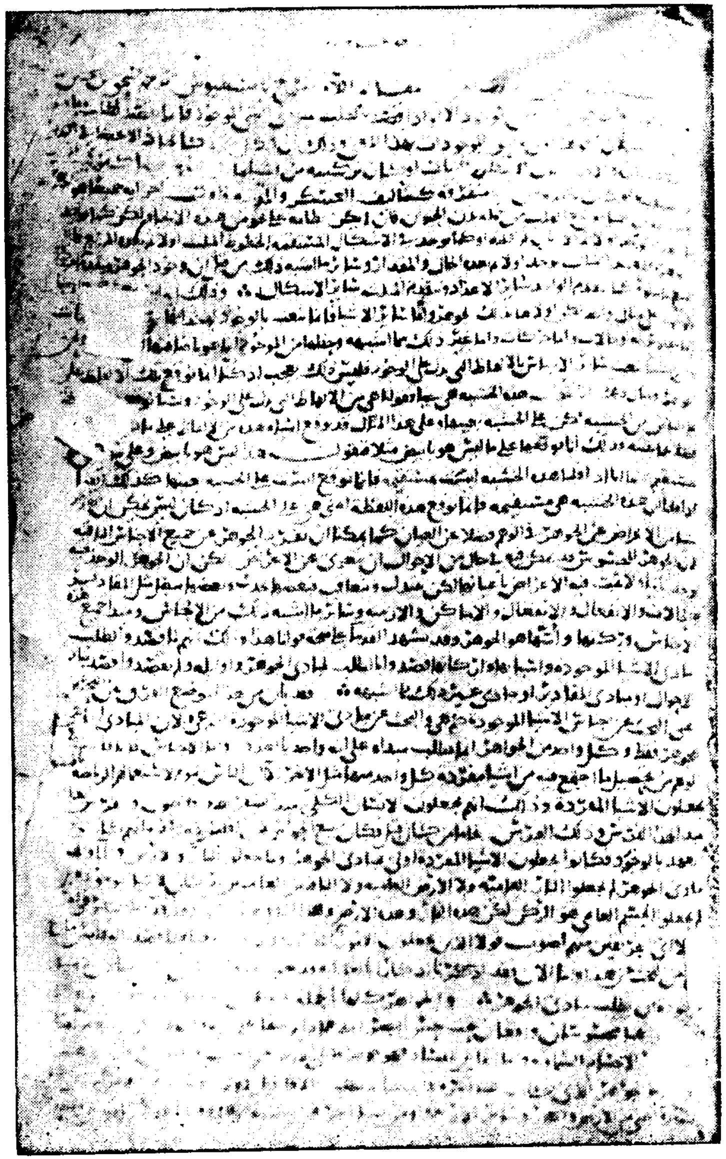
٢ — ألا يثقوا مطلقاً بنسخ النساخ وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها ؛

٣ — أن يتبينوا اللوازم القلمية للنساخ ويستبعدوها من الجهاز النقدى ، فلا تدخل فيه على أنها اختلافات فى القراءة ؛

٤ — أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة وألا يهملوا مطلقاً أية علامة مهما ضؤل شأنها أو يخلطوا بين المتقاربات منها . ونحن نعد هذا العمل بمثابة العمل الأساسى الأول فى عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يخترصه المخترصون من دعوى تأبّى العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترقيم إنما تصلح خصوصاً بكاملها للغات التحليلية ، وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما نجرى عليه بالضرورة اليوم فى كتابتنا ، واللغة لا تزال هى العربية !

تلك طائفة من القواعد العامة التى يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير طريق . ولسنا نزعم هنا فى شىء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيهات ! هيهات ! إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها ، وكلنا أمل فى اطراد هذه الأعمال النشرية نحو التدقيق وزيادة العناية ، حتى نضع بهذا لَبِنَات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التى نرجّيها ؟

مايو سنة ١٩٤٧ — عبد الرحمن بدوى



ورقة ٣٨ ا من المخطوط رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق

[١٩٣ ب] **فصل فى «حرف اللام»**

من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطوطاليس الفيلسوف

< الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ >[١] ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا فى هذا .

< ٥ > ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك . فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن فى الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذاك أنها دائمة . ولا الزمان أيضاً : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدّم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان . < ١٠ > فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالاً[٢] لها . وليس من الحركات شىء متصل سوى الحركة المكانية ؛ ومن جملة هذه ، الحركةُ الدورية[٣] .

فإن وُجِد محركٌ أو فاعل وهو لا يفعل شيئا ، لا توجد حركة . ويكون فى الشىء قوة وهو لا يفعل : فلا تكون فائدة فى وجوده . كما أنه لا فائدة فى فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فُرِضَ مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس فى هذا أيضا كفاية[٤] ، ولا إن كان أجزاء[٥] من الصور : فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ؛ ولا أيضا إن فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة

---

(١) الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا < > تشير إلى صفحات وأسطر النص اليونانى لأرسطو نشرة بكر Bekker . أما الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا [ ] فتشير إلى المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية .

(٢) ن : انفعال .

(٣) أى أنه : من جملة الحركة المكانية ، المتصل هو الحركة الدورية وما عداها فغير متصل . وهنا أخطأ الناشر السابق فى علامات الترقيم ، فكانت النتيجة أن أخطأ فى فهم النص .

(٤) هنا أخطأ الناشر أيضاً فى الترقيم ، فجاء النص محرّفاً عن معناه .

(٥) قرأها الناشر : آخر غير ، وظن هنا تحريفا ، مع أن الأصل صحيح كما ترى .

يمكن ألا يفعل . < ٢٠ > فيجب أن يكون جوهرٌ مثل هذا المبدأ فعلا[١] . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، وذاك أنها يجب أن تكون أزلية ؛ فإن وجد شىء آخر أزلى[٢] ، فيجب أن يكون جوهره (أى جوهر هذا المبدأ) بالفعل .

وها هنا شك[٣] . وهو أنه ظُنّ أن كل ما يفعل ففيه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل . < ٢٥ > و إذا كان الأمر على هذا ، لم يكن شىء من الموجودات موجوداً ؛ وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يُتَحرَّك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ <٣٠> فإن الخشب لا يمكن أن يحرِّك نفسه ، ولكن صناعة النجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائمة ، بمنزلة[٤] لوقبوس وفلاطن* .

< ١٠٧٢ ا س ٥ > وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأنباذقليس الغلبةَ والمحبة ، ولوقبوس يفرض حركة دائمة† .

لكنا نجد جسما يتحرك دوراً حركة دائمة بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان ها هنا شىء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد[٥] مُزْمَعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف[٦] ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قِبَلِها ، والدوامُ من سبب آخر ؛ فهو

---

(١) كلة : « فعلا » هى خبر يكون ، والمبتدأ : « جوهر مثل هذا المبدأ » .

(٢) هنا أخطاء الناشر أيضا فى الترقيم ، فجاء النص محرّفا عن معناه .

(٣) «شك» ἀπορία ؛ وهى أن يوجد المرء بإزاء رأيين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، فى الإجابة عن مسألة واحدة بالذات .

(٤) بمعنى : مثل — والتمثيل يعود على « قوم » .

(*) هنا ينقص من ١٠٧١ ب س ٣٢ — ١٠٧٢ ا س ٥ .

(†) ينقص من س ٧ — ٩ .

(٥) ظن الناشر أنها تحريف ، وقال : لعله فى الأصل « من علة بالكون » . والنص الأصلى صحيح لا تحريف فيه كما هو واضح من معناه ومن نص أرسطو الأصلى ، بينما القراءة التى يقترحها لا معنى لها . وإنما الكلمة هى : « مزمعان » : والخطأ فيها نحوى — ومعناها : يفترض وجودهما بالكون .

٦) أغفل الناشر هذه الجملة : فيجب أن يوجد فعل مختلف .

إذن من السبب الأول أو من شىء آخر غيره . فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هى بذاتها سبب . < ١٥ > وهى المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعا .

وهذان جميعاً ظاهران فى حركات الأفلاك . فهل يجب أن تُتَطَلَّب مبادىء أُخَر ؟ أو فيما قلناه الكفاية ؟

<الفصل السابع>

ولا فائدة فى إحداث [١١٩٤] الأمور من الظلمة ، <٢٠> ومما هو غير موجود . والأَوْلى أن نُسْقِط جميع ذلك ونقول : إن ها هنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغيِّر ، وهذا هو المحرِّك على الاستدارة . وليس يُنال هذا بالقوة حسب ، ولكن وبالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية ، فالمحرِّك لها بهذه الصفة . وإن كان ها هنا شىء يحرِّك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شىء يحرِّك مِن غير أن يتحرك ، هو جوهرٌ ، وذاتُه فعلُه .

وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء المحرِّكة على هذه الجهة إنما تحرِّك من غير أن تتحرك . وفى المبادىء الأُوَل المعشوق والمعقول هما شىء واحد . وما هو حسن ، نشتهيه ونشتاقه لأنّا نراه حسناً . والأول نختاره لأنّا نراه حسناً ، ونشتهيه لأنّا[١] نعقله ، وليس إنما نعقله لأنّا نشتهيه . < ٣ > وابتداء العشق إنما هو ما يُعْقَل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فحركته من الشىء المعقول على مثال البواقى التى هى مشابهة له فى الرتبة ، كالظن والتخيل ، فإن ابتداءهما المظنونُ والمتخيَّل . والجواهر المعقولة ، وإن كانت كثيرة ، فالبسيط منها والذى هو بالفعل هو واحد ، وذاته فى نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً[٢] على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له فى نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختارٌ بذاته ، وفى غاية الفضيلة ؛ وما بعده يقرب منه ويبعد على ترتيب .

---

(١) ن : لاما

(٢) فى الأصل : دال — وهو خبر ليس ومبتدؤها : كونه واحداً .

< ١٠٧٢ ب > والشيء « الذي من أجله[١] » هو غير متحرك . وهذا يقال على ضربين . وذلك أن « الذي من أجله » : منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه ، ومنه ما ليس هو كالشيء نفسه — وهذا (الأخير) يحرك على طريق العشق ، والمتحرك عنه يحرّك ما بعده . وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة في المكان ، لا في الجوهر . والمحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حَسْبُ ، ولا يمكن فيه أن يُتغيَّر البتة . فأول متحرك عنه هو الشيء الذي يتحرك على الاستدارة . فهذا المحرّك إنما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار . والمبدأ الذي هو بهذه الصورة هو المبدأ في الحقيقة . والضروري يقال على ضروب : على الذي يكون بالقسر — وهذا خارج عن القصد ؛ وعلى الشيء الذي لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ؛ وعلى الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه .

وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة الطبيعةُ[٢] . والفضيلة ، وهي التي إنما توجد لنا زمناً يسيراً[٣] ، [و] هي لذاك دائماً ؛ فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هي اللذة ؛ ولهذا (أي لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذيذاً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فما ذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل يعقل ذاته ويصير عاقلا ؛ إذ[٤] ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل . ويصير في نفس جوهره عاقلا ، فإن ذلك العقل يعقل في نفسه . ولهذا ما يكون العقل الإلهي أفضل من هذا الذي لنا . وعلم هذا (أي العقل الإلهي) بنفسه لذيذ وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته . كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب ، إذ كان دائماً على الحال التي هو عليها . وذاته بالفعل حياةٌ ، أعني حياة أزلية فاضلة . فالله هو حياة فاضلة أزلية لا تنقطع[٥] .

ومن توهّم أنه ليس كذلك في الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آل فيثاغورس[٦] ، لأن مبادىء النبات [١٩٤ ب] والحيوان التي هي فاضلة ليس هي في مبادىء الأمر[٧] ، فقد

(١) أي العلة الغائية = οὗ ἕνεκα .
(٢) في النص تحريف واضح ، وأصله : وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة معلقة بطبيعة الفضيلة وهي ...
(٣) ن : زمن يسير .
(٤) ن : إذا . (٥) ن : منقطع .
(٦) قرأها الناشر : برتاغورس ؛ والصحيح ما أثبتناه لأنه فيثاغورس Πυθαγόρας .
(٧) أي في المبادىء ؛ وقد أصلح الناشر ذلك بقوله : « بادئ الأمر » — وهو إصلاح لا معنى له هنا إلا بتعسف .

ظن باطلا إذا تأمل قبل[١] أولا . فإن البذر يحتاج إلى شيء كامل يتقدمه ؛ < ١٠٧٣ > فإن البذر ليس يكون أولا كاملا ، لكن الإنسان الذي بالفعل يحتاج أن يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن[٢] مما عنه يكون البذر ويكمل .

فقد ظهر مما قيل وجودُ جوهر أزلي غير متحرك مباين للمحسوسات . ونحن نبين أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عِظَم ، وليس بمائت ولا منقسم : وذاك أنه يحرّك زماناً بلا نهاية ، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عِظَم[٣] إما أن يكون متناهيا أو غير متناه . وقوة المتناهي متناهية . فأما وجود عظم غير متناه فقد أُبطل بالجملة . وليس يمكن في العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير : فجميع هذه هي حركات توجد بأَخَرَةٍ[٤] بعد الحركة المكانية .

< الفصل الثامن >

وجميع هذه هي بَيِّنَةٌ على هذه الصفة . أفترى هذه الجواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هي . ولا يذهب ذلك علينا[٥] . بل ونذكر آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا في كثرتها كلاماً واضحاً ، ولم يذكروا السبب في كثرة العدد الذي فرضوه .

فأما الذي وضعناه نحن فإنا نبين عنه فنقول : إن مبدأ الموجودات وأولها هو غيرُ متحرك بالذات ولا بالعَرَض ، وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن

(١) أي ما كانت عليه الأشياء في « أول » وجودها .
(٢) ن : ما .
(٣) قرأه الناشر : عظيم ، وهو خطأ .
(٤) قرأها الناشر : « بآخرة » وقال في الهامش : « لعلها بأخرى » — وكلاهما خطأ والصواب ما أثبتناه كما في النص : « بأَخَرَةٍ » أي : متأخرة أو تالية ، وهي من الكلمات الشائع استعمالها عند المترجمين لكتب أرسطو في ترجمتهم للفظ ὕστερον وما يشتق منه . راجع مثلا ترجمة « ما بعد الطبيعة » لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، نشرة بويج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ، ص ٨٣ س ٨ ، س ١٣ الخ . وراجع أيضاً اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب في فحص هل يمكن للعقل الذي فينا ، وهو المسمى بالهيولاني ، أن يعقل الصور المفارقة بأخرة أو لا يمكن ذلك (ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠)
(٥) أي : وعلينا ألا نترك هذه المسألة دون أن ننظر فيها .

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطرار عن محرك ، والمحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛ والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلى ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك واحد ؛ <و> بعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهى التى يحركها الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد متحركات أُخَر أزلية ، وهى أفلاك المتحيِّرة ؛ — فأما أن الجسم المستدير[1] هو أزلى ولا وقوف لحركته ، فهو شىء قد تبين فى الطبيعيات — ؛[2] وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة[3] من جوهر أزلى غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالمحرك لها أزلى وأقدم من المتحرك ، فإن الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهراً . ومن الاضطرار أن تكون هذه الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عِظَم لها لما تقدمنا [ه] فقلناه . فأما أنها جواهر ، وأن منها متقدم ومتأخر < ٣٥ > بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . < ١٠٧٣ ب > فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم[4] ، وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر فى الجوهر المحسوس الأزلى . فأما باقى التعاليم[4] فإنها لا تنظر فى شىء من الجواهر ، لكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه الحركات ، فإنه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً * . وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادىء غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك نتركه لمن هو أقوى .

< ١٠٧٤ ا ٣١ > فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة على مثال الناس ، فيجب أن تكون العلل الاوَل أكثر من واحد ، <مع كونها> متفقة فى الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هى فى العدد ، والصورة واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . < ٣٥ > وأما الماهية

(١) أى الذى يتحرك حركة دائرية .

(٢) الواو هنا تدل على المقدمة الصغرى ؛ وما سبق ذلك ، ابتداء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك … » الى هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بعد فى قوله : ومن الاضطرار أن تكون …

(٣) قرأها الناشر : يكون بحركته .

(٤) أى من الرياضيات .

(*) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ الى ١٠٧٤ ا ٣٠ مع إيراد النتيجة العامة لهذا القسم الذى أغفله .

فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى [١١٩٥] هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو[1] بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا ، فالعالم واحداً .

<الفصل التاسع>

< ١٠٧٤ ب ١٥ > وأما على أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان عقلا وهو لا يعقل ، <كان> كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عَقَل ، أفترى عقله فى الحقيقة لشىء غيره ، وليس جوهرُه معقولَهُ ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [و] بحسب هذا لا يكون جوهراً فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو فى المعقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل[2] ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته ، أو لشىء آخر . وإن كان عاقلا لشىء آخر ، فما يخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشىء واحد ، أو لأشياء كثيرة . فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كما له إذن ، لا فى أن يعقل ذاته ، لكن فى عقل شىء آخر ، أىّ شىء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره ، < ٢٥ > إذ كان جوهراً فى الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركةٌ ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا[3] فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ، ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها . ما لا يبصر بعضُ الأشياء أفضلُ من أن يُبْصَر[4] . فكمال ذلك الفعل إذا كان ، أفضل

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : « هو » ، كلمة : « واحد » ؛ ولكن لا داعى لهذا الظن ما دام قد قال صراحة : « إن الواحد القديم … » ، وإلا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالصحيح إذاً ترك النص كما هو .

(†) ينقص من ١٠٧٤ ب الى نهاية الفصل الثامن ، أى الى ١٠٧٤ ب ١٤ .

(٢) هنا أخطأ الناشر فى القراءة ، وتبعاً لهذا اقترح إصلاحا ؛ وكلاهما لا داعى له كما هو واضح .

(٣) أى بالقوة .

(٤) معنى العبارة هو أن عدم إبصار بعض الأشياء أفضل من إبصاره ، أو : من الأشياء ما يفضل عدمُ إبصارها إبصارَها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة تفسيرية فيجب أن توضع بين قوسين مثلا =

الـكمالات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها[1] أفضل الموجودات وأكلها وأشرف المعقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً[2] — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جدا .

فإنه إن كان معقولُ هـذا العقل غيرَه ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون عله بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الهيولى[3] فيها غير الصورة . فأما فى الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونُه معقولاً ، شىء واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجملة ، فجميع الأشياء القريبةِ من الهيولى [ف] معنى العقل فيها والمعقول واحد *

< ١٠٧٥ ا ٥ > ويبقى شك على ذلك وهو : هـل العقل[4] مركب ؟ [و] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التى منها يركب الـكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان ، فإن هذا يعقل المركبات ، والجزء فى هذا غيرُه فى هـذا . إلا إنه الأفضـل فى كل شىء [إلا إنه] ليس يعقل ما يعقله من الشىء مفرداً[5] < ١٠ > .

= وقرأ : أفضل وأن ... ، والصواب : أفضل من أن... ، ومن هنا قال إن فى النص هنا « نقصا ظاهراً وتحريفاً ، لأن الجملة لا تفيد معنى مستقيما » ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالنص سليم واضح يستقيم معناه على القراءة التى أوردناها .

(١) أغفل الناشر الجملة السابقة .

(٢) أى تعقلها لذاتها يكون دائما ؛ ولا تعقل غير ذاتها ، وتعقلها لذاتها ليس من نوع التعرف (المعرفة) أو الحس أو الرأى أو الفكر ، فهذه تقتضى موضوعا منفصلا عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالعرض . فقوله : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالهيولى .

(*) هذه الفقرة موجزة وتشمل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ١٠٧٥ ا ٥ .

(٤) فى الأصل اليونانى لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولـكن فى مخطوطتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن العبارة بعد تقول : « وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان.. » - فالـكلام هنا إذن عن العقل ، أو عن المعقول بوصفه عقلا ، إذ العقل والعاقل والمعقول قد انتهينا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة إلى الألوهية .

(٥) أى : « الأفضل فى كل شىء » (= الله بوصفه الخير الأسمى) لا يعقل الأشياء واحداً بعد واحد ، وفى لحظة دون أخرى ، بل يعقل الأفضل أو الخير الأسمى فى لحظة واحدة غير منقسمة .

<الفصل العاشر>

ويجب أن نبحث كيف يوجد فى طبيعة مبـدأ الـكل الخيرُ والفضيلةُ ؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد[1] عن صاحبه ، أو هما مختلفان فى المرتبة ، أو هما جميعاً معاً كالعسكر ؟ فإن الخير الموجود فى العسكر هو الترتيب والنظام . وأكثرُ من ذلك يوجد فى الله . فإن هذا ليس كونُه بسبب النظام والترتيب ، < ١٥ > ولـكن النظام والترتيب بسببه . فإن جميع الأمور منتظمة معا على جهة ما . وذلك أنه ليس صورة الحيوان الطائر والسابح والنبات تجرى على وتيرة واحدة ، ولا هى أيضا متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لـكن يوجد شىء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكما أن فى البيت [١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار البتة < ٢٠ > أن تكون أفعالهم تجرى بالاتفاق ، لـكن جميعها أو أكثرها تكون مرتَّبة ؛ فأمّا العبيد وبعض الحيوان < ف > قلّما يوجد لهم النظام ؛ فأولئك [ف] النظام فيهم أكثر — ؛ فهكذا أيضاً يجرى الأمر فى العالم . فإنه من الاضطرار أن يقع التفصيل فى أجزائه حتى يكون لـكل واحد منها غيرُ ما للآخر .

< ٢٥ > فعلى هذا يجرى الأمر فى أجزاء العالم . فأما الأشياء العارضة ، فإنه غير ممكن أن يُجْعَل لها سبب محصَّل[2] ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة ، كما لزم من قول غيرنا الذى قالوه ، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم مُجْرى الباطل الذى كان ينبغى ألا يضلّوا فيه ويتأمّلوه . فإن جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم . فأما المبدأ الأول فلا ضد له . *

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة ، إن لم يوجد شىء هو خارج عن المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى[3] ، لـكن يكون لـكل مبدأ مبدأ قبله† . < ١٠٧٦ ا ٣ > وليس من الأشيـاء الموافقة فى الوجود وعدم الوجود أنّ تكون المبادىء كثيرة ، ولا هو مما يجعل للموجودات جميلَ النظام .

«وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لـكن الرئيس ينبغى أن يكون واحداً[4]» .

(١) ن : منفصلا مفرداً .

(٢) أى إيجابى positif ، فى مقابل عَـدَمى .

(*) هذه الفقرة موجزة جداً وتمتد من ١٠٧٥ ا ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .

(†) ينقص من ١٠٧٥ ا ٢٧ إلى ١٠٧٦ ا ٢ .

(٣) هكذا فى المخطوطة ، وفى نص أرسطو : καί τὰ οὐράνια = سماويات (أجرام أو حركات سماوية) .

(٤) قول لهوميروس مأخوذ من « الإلياذة » النشيد الثانى ، البيت رقم ٢٠٤ .

من شرح ثامسطيوس لحرف اللام

<الفصل السادس>

[٢٠٦ ب](١) الجواهرُ ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالثٌ جوهرٌ غير متحرك . ونحن الآن فى طلب هذا الجوهر الذى لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فيُطلب : هل يمكن أن يكون جوهرٌ لا يُبْليه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغايير ، لكن يبقى على حاله الدهرَ كلَّه ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادىء . والعلة الأولى التى هى المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكنا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلياً ؛ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غيرُ متحرك . وهاتان صفتان للمبدأ الأول . فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد [٢٠٧ ا] . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودُها . وليس بعجبٍ أن يكون فى الموجودات جوهر أزلى ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزليةً لا تفسُد . فإن الحركة(٢) والزمان ليس يمكن أن نضع لهما كوناً وفساداً . فإنا إن وضعنا(٣) الزمان كائناً ، لَزِم أن يكون الزمانُ أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلّف بعد فساده . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت لا يكون بعده زمان ، هى ألفاظ تناقض أصولها . لأن معانى هذه الألفاظ إنما هى أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزليا فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدّاً عنها . وأيضا ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تَزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحرِّكُ لها . فكيف يمكن أن نتوهم المحرِّك لها ، وهو أزلىٌّ ، لم يكن عنه(٤) الدهرَ

(١) هنا يبتدئ الفصل السادس من مقالة « اللام » وهو أول الموجود بالنسخة التى بأيدينا .
(٢) ن : للحركة
(٣) أى افترضنا — ترجمة حرفية — فيما يلوح — للفظ اليونانى .
(٤) أى التحريك .

كلّه ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث فى حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شىء غيره يعوقه أو يُرغّبه ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقَدَر — لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شىءٌ آخر غيرُه هو الذى أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدوث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هى من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذى يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذى له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوثُ الجسم حدوثَ الحركة . فإذ قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلى . وإن كان العرَض كذلك ، فبالحرىّ أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها(١) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضرورى للأشياء الأزلية . فإن الذى سكن ليس بأزلى . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قِطعٌ منه مبتورةً . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هى وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هى الأزلية ، فيجب أن يكون محرِّك هذه الحركة أزليا . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخسُّ علةً لما هو أفضل . فيجب أن يُحرِّك تحريكا دائماً . فإنه إن كان محرِّكاً لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزليا ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا ننتفع(٢) بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغى أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعطلة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجودٌ فى طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدإٍ آخر هو بالفعل ، حتى يخرجه إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجودٌ فى الأشياء الموجودة ، الجوهرُ فعلُه ، فيكونَ أزليا ، ولا يشوبه شىء من الهيولى ، إذ ليس فى طبيعته ما بالقوة . ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المخرِج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أى المستديرة .
(٢) لعل الصواب : نقتنع أو نقنع .

ليس شيء من المواد[٢٠٧ ب] تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته(١) إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمث ، والأرض لا تنبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نهمل السبب فيها العلةَ التي حالُها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حالٌ(٢) واحدة . فأمّا ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة المحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبُت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذاً تحتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن السكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قِبَلها ، والدوام من سبب آخر . فهو إذاً : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورةً أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائما و بقاء العلة الثانية . فصار العلتان جميعاً علّتَي(٣) الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضا : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المُتَحيِّرة(٤) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ أُخَر وترك هذه المبادئ !

<الفصل السابع>

فإن كانت الحركة لا سكون لها ، فالمتحرك بها أزلي ، وهو الفلك . فالمحرك له لا سكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . فقد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن في أحدهما أن يوجد قائماً بذاته مفرداً ، فقد يمكن أيضاً في الآخر أن يوجد قائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك و يُحرِّك معاً و يوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يُحرِّك ، فيجب ضرورة أن يوجد محرِّكٌ غيرُ متحرك . وهو في الطبيعة التي لا يشوبها الهيولى ، وهي التي جوهرها الفعل . ولا يجب أن نتعجب من مُحرِّك لا يتحرك . فإن كل

(١) كانت « بذاته » ثم شطبها نفس الناسخ وكتب فوقها : « من ذاته » .
(٢) ن : حالاً .
(٣) ن : علتان .
(٤) أي الكواكب غير الثابتة .

معشوق فإنه يحرّك على هذه الجهة . وكل معقول إذا عقلناه يحركنا لبعض الأفعال . إلا أن الأشياء المشوقة والأشياء المعقولة كثيرة فينا وفي سائر الحيوان . فليس يوجد المشوق والمعقول فينا متحدين(١) معاً . فإن المعشوق فينا يحرك العاشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المعقولة . فأما في المبادئ الأولى فالمشوق والمعقول معاً شيء واحد . لأنه معقول هو معشوق لا بخلاف ذلك ، أعني لأنه معشوق هو معقول . وقد نجد ذلك بعينه في الأشياء المشوقة القريبة منا التي نراها ، وهي التي نتشوق إليها أو نختارها كاللذيذة ، والتي هي بالحقيقة حسنة . وفي العشق الأول وفي أول المعشوقين ليس ما نرى بمخالف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدا منه هو ما عليه ، وما يُعقَل منه هو ما لَهُ . والذي يعقل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة الخيرُ . وابتداء هذا العشق إنما هو ما يُعقَل من العلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظنُّ والتخيل . وكل عقل فحركته من [٢٠٨ ا] الشيء المعقول ، كما أن الظن حركته من المظنون ، والتخيل و(٢) المتخيل . وأول المعقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر ، البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد ، إذ ليس فيه تركيبٌ مما بالفعل ومما بالقوة . والواحد بالحقيقة هو هذا ؛ وسائر الأشياء(٣) : فإن الموجود شيء ، والواحد شيء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة فالموجود منها والواحد شيء واحد بعينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شيء لأنه ليس منها شيء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة المحرك الأول للأشياء فقط ، بل و بمنزلة الكمال والشيء الذي من أجله . فإن الذي يختار بسبب ذاته ، والذي حُسنه بذاته ، والذي له الفضيلة في الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكمال بذاته ؛ وهو عقل وحق أول في الغاية . وكل فعل يكون عن العقل فهو علم . وقد نقول في فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهرَ العلة الأولى علمٌ . وعنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهي التي نتشوق إليها . وما بعدها فبعض يقرب منه و بعض يبعد ، كما يوجد في سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من الكمال و بعض ينقص عنه . فليس بعجبٍ إن كانت علةً أولى أن تكون جوهراً وفعلاً . وتعقلها ذاتَها : تتشوق إليها

(١) ن : يتحدان ، والمعنى يستقيم عليه أيضاً .
(٢) لعل الصواب : « من » .
(٣) أي : أما بالنسبة إلى سائر الأشياء فإن الموجود ...

جميع الأشياء الباقية كما يقفو إثرَ ذلك العقلُ ، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويُحرض على التشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ(١) كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يعشق على غاية مايمكن بمنزلة ما يستفيده الفائد(٢) من مرتبة المَلِك ، إذ كان يقرب منه لافى الموضع لكن فى الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التى بعدها : وهى حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائرُ الأشياء الباقية التى تقبل الكون والفساد . والحركات كثيرة مختلفة ، ليس الإمكان فى جميعها واحداً(٣) ، لكن الأجسام السماوية كغيرها فى المكان فقط . فالذى يحرك الأجسام السماوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التغايير — غيرُ متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شىء من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فبالحرِىّ لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بعيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورةً بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقا . فبمثل هذه الضرورة(٤) إذاً السماء وطبيعة الكلّ مُعلَّقان . وأما البقاء الذى على غاية الفضيلة ، وهو الذى يتم لنا مدةً من الزمان ، فهو لذلك الجوهر الدهرَ كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها بكدِ ما يجِدِ السبيلُ إلى العلم(٥) . لأن العقل فينا فى أكثر الأمر متشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائرَ مايمنعه [٢٠٨ب] من الفهم ؛ ويعقل ذاته من غير مانع ، فيتهيأ له بذلك السبب سرورٌ وفرح دائم لا يحصى . وأما الذى طبيعته لا تخلو طَرْفةَ عينٍ من العلم ، فليس اللّذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت ألذّ من النوم عندنا ، لأن الفعل ألذّ من البطالة ، والحسّ من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .
(٢) قادت له فائدة = حَصَلَت .
(٣) ن : واحد .
(٤) فوقها تصحيح بقلم مخالف هو : « الصورة » ؛ وقد ترك المصحح الكلمة التى فى النص دون أن يشطبها .
(٥) فى القسم الثانى من الجملة تقديم وتأخير ، أصله : <ف> السبيل إلى العلم منها (أى بواسطتها) <هو> بكد ما يجد .

الجهل ، فمبلغ زيادة ذلك العقل فى الشرف وفضيلة الرأى لا نهاية له . وذلك أن ما هو بالفعل ألذ(١) فى جميع الأشياء مما هو بالقوة ، وإليه تبادر الطبيعة . وبهذا السبب صار الرجاء لذيذاً جداً لأنه توقع(٢) لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشىء — الذى يوجد فيه ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذةُ فيما هو بالفعل أكثر ، فالذى طبيعته فعلٌ فقط — خارجةً أصلاً عما بالقوة — أىُّ نسبة توجد له إلى السرور الذى يُسَرُّه الله إذا هو فعل أفعاله وعقل ذاته ! فبيِّنٌ أن العقل فى سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمدركاتها ، إذا عقل ما هو أفضل من جميع المعقولات . وأفضل جميع المعقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقله غيره أو يمنعه شىء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاتُه ثم شىء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك(٣) ، لم يكن فى طبيعته معقولا . وكما أنه العقل على غاية الحقيقة كذلك أيضاً هو المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وليس كما أن الحس ليس هو المحسوس بعينه إذا انطبقت فيه صورته وبقى جوهره خارجاً(٤) ، كذلك أيضاً حال العقل عند المعقولات التى هى له من ذاتها ، لكنه يحمل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً(٥) عنه جوهرٌ تشوبه الهيولى ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذى ينتقل فى وقت بعد وقت من شىء إلى شىء ، ويعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة مايختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل المعقولات التى هى موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً(٦) بغتة فى دفعة واحدة . وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هى عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ، وجميعَ الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . وإن كان الشىء الذى هو فى غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكم بالحرىّ هو كذلك فى العلة الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها فى غاية الفضيلة وتعقل ذاتها من غير أن تحتاج فى ذلك إلى طبيعة من خارج . لكن الذى تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائما بمنزلة ما هو لنا

(١) ن : الذى .
(٢) ن : يتوقع .
(٣) فى الهامش : كذاك .
(٤) ن : خارج .
(٥) ن : خارج .
(٦) الأوضح أن يقال : جميعها ؛ قارن س ١٧ ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

في بعض الأوقات فإذن ذلك لعجبٌ ، وإن كان أكثر من ذلك فهو أعجب العجب وله أكثر . والأمر في كثرته بَيِّن ، لأنه مفرد بذاته بسيط لا تعانده الحواس ولا شيء من الأعراض ، يعقل جميع الموجودات لا على أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة(١) له ، لكنه هو الذي يولدها ويحدثها والتي هي هو . وذلك أن الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حيٌّ ، كما لو أمكن أن يكون [٢٠٩ ا] الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياة هذا الناموس ليس هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وذلك أن أفضل الحياة العقلُ ، وأشرفُ جميعِ ماله حياة(٢) . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . وقد نقول : إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب إذن أن يكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهرَ كلَّه . فقد تبين أنه يوجد جوهر أزلي غير متحرك مباين للمحسوسات ولا في الموضع لكن في الطبيعة ، وفي أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير ؛ وتبين أيضاً أنه ليس بجسم ، ولا له مقدار من المقادير ؛ وأنه ليس بمائت ولا منقسم . وذلك لأنه يحرك زمانا لا نهاية له ، فإنه لا يوجد عِظَم متناه له قوة يحرك بها بغير نهاية . فأما القوة التي في الكواكب وهي التي لا نهاية لها فليست بطبيعية فيها ، ولا على أنها أجسام ؛ لكنها إما معلقة بالعلة الأولى ، وإما لنفس فيها ، من تلك القوة التي ليست بجسم . وذلك أن العلة الأولى هي التي تدبرها زمانا لا نهاية له .

< الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر : أهي واحدة أو هي كثيرة ؟ أعني هذه التي لا عِظَم لها ولا يشوبها الهيولى . فإن المتقدمين لم يتكلموا في كثرتها كلاماً بَيِّناً . وبعضهم قالوا بالصور . وتبين من الأشياء التي تقدّمنا فحدّدناها أن المبدأ الأول واحد ، وأنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية . وبعد ذلك المبدأ ، جواهرُ كثيرةٌ حالُها هذه الحال .

(١) في الهامش : غيرته .
(٢) أي أن العقل هو أشرف جميع ماله حياة .

والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه . وكل متحرك فحركته من محرِّك . فالعلة الأولى يجب ضرورةً أن تكون واحدة غير متحركة . وأما الجواهر المحركة للأجسام التي بعدها فيجب ضرورةً أن تكون كثيرة بحسب الأجسام المتحركة ، وأن تكون في ذاتها غيرَ متحركة ، لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول في أمر النفس ، وأن تكون أزليَّة . إلا أن الوقوف على كثرة القوى يُقْصَد إلى تعرُّفه من علم النجوم . ويجب أن يكون عدد القوى المحركة بحسب عدد الأجسام المتحركة . والذي تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك المتحركة خمسةٌ وخمسون ، أو سبعة وأربعون . فلتكن الحركات هذا العدد . إلا أن الحكم الضروري في ذلك فللذي(١) يقتنع : < فهو > أقوى على ذلك . فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك المتحركة ، وأن يكون عدد العلل المحركة كعدد الحركات . ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة(٢) ، يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والمحرك الأول لا تشوبه الهيولى ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد .

< الفصل التاسع >

ولأنّا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن يُنْظَر : هل تفعل وتعقل ؟ أم هي غير فاعلة ولا تعقل ، كالعالِم النائم الذي لا يستعمل علمه ؟ إلا أن ذلك محال : فإنه إن كان [٢٠٩ ب] عقلا لا يعقل ولا يفعل سائر الأفعال ، فما الذي للمبدأ الأول من الشرف والحمد في أن يكون كالغرِق في النوم يحرِّك الجميعَ وتحنُّ الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المشوقين في وقت النوم لعشاقهم ، والقول بذلك يميت مبدأ الحياة وينبوعها . فهي إذن تعقِل لا محالة . فيجب أن يُبْحَث عن فعلها ما هو ، وذلك أنه لا يخلو : إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره . وعقلُه لغيره إما أن يكون دائماً لشيء واحد بعينه أو أشياء كثيرة .

(١) أي أن العالم بالفلك هو الأقوى على الحكم اليقيني في مسألة عدد الافلاك .
(٢) ن : كثيرة ؛ والمعنى يمكن أن يستقيم عليه أيضاً .

إلا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً(١) عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه ببسيط فيكون جوهراً ليس فى غاية الفضيلة . لأنه إنما صار فى غاية الفضيلة لأنه عقل وعاقل . فإن كان معقوله من خارج ، فذلك(٢) هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلة لِأَنْ يعقل العقل فيكونَ العقلُ سببَ المعقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أخسُّ من الشيء الذى جُعِل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يُتْعِبه اتصالُ الفعل ودوامه ، فإنه يوجد فى جميع الأشياء التى تخرج من القوة إلى الفعل تعبٌ واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خسيسة ؟ ويجب أن يُنفى عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيسة ، ونقول إنه يعقل التى غاية(٣) فى الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخسيسة فهو يستفيد الشرف من أخس الأشياء ، وذلك يجب أن يُهْرب منه . فإنه ألاّ يستفيد البصرُ أشياءَ أولى من أن يُبصر(٤) . فيجب أن يكون ما يعقله فى غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء(٥) واحد أو أشياء كثيرة ؟ وإن كانت أشياء كثيرة فهل عَقْلُه لها كلِّها معاً ، أم بالتصفح منه لواحد واحد وتركه واحداً وإقباله على آخر ؟ فإنه تتبع هذه الأحوال شناعةٌ ، لأنه إن كان يعقل دائماً شيئاً واحداً بعينه فإمّا أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . وإن كان لا يكمله فلا عَقْل(٦) له ولا اكتفاء . وإن كانت الأشياء التى يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصفح لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هو له . وإن كان عقله للأشياء فى دفعة واحدة بلا مدة ، فهل يكمل بها عقله ، أو لا يكمل فيلبث غير تام ؟ ومع ذلك فليس يمكن فى الطبع أن يعقل الأشياء كلها معاً . ففى جميع هذه الأشياء يجب البَراء من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط . وذلك الشيء هو فى غاية الفضيلة . فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من

(١) ن : خارجة .
(٢) أى هذا المعقول الخارجى هو الذى سيكون الأفضل والأشرف من العقل .
(٣) لعل هنا تقديماً وتأخيراً والأصل هو : التى فى غاية الشرف .
(٤) أى أن بعض الأشياء عدم رؤيته أفضل من رؤيته .
(٥) شيئاً واحداً ؟ (٦) أى تعقل .

التعب . لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شبع فيه(١) ، كذلك عقلُه لذاته لا شبع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذى يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ويعشقها ، كذلك الذى يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [١٢١٠] الموجودة المعلومة عنده . وعقله(٢) لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لكن بإدراكه معاً ودفعةً . ولأنه على غاية الكمال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصير <ة> تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع المعقولات معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن يُنْكَر ذلك ولا أن يُقاس بالعقل منه الضعفُ ، ولا يَخْرُج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبتُ له من مقدمات بَيِّنة . وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التى هو لها مبدأ معاً ، وأنه إذا كان مالكا لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التى قوامها(٣) به . والعقل والمعقول منه واحد . فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تكثر — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها .

(١) الضمير المذكر يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكذا فيما يلى بعد فى السطر التالى : دائم .
(٢) ن : عقلها . (٣) ن : قوامه بها .

ومن كتاب الإنصاف

[١٣٨ ب]

شرح كتاب حرف اللام

للشيخ الرئيس ابن سينا على بن الحسين بن عبد الله

بسم الله الرحمن الرحيم   بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل

قال : غرضه بقوله : « إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد » ، أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال فى باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبلُ و بعدُ فى الأشياء التى يختلف قبلها و بعدها ؟ فلا يوجد معاً [فى] قبل و بعد إلا فى زمان أو مع زمان(١) وإذا اتصل الزمان ، وهو انفعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركةُ ضرورةً ، فإن الزمان : إما حركة ، وإما شىء متعلق بالحركة موجود(٢) معها . قال ثم يقول : وإذا(٣) فرضنا فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُنتَفع به فى اتصال الحركة وفى فيض الوجود ، فكيف شىء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غَناء له فى الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويخالط ذاته ما بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضا متصلاً ، فلا يصح أن يكون مبدأً للتحريك المتصل(٤) . لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل ، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل ، وليس كل ما يقوى فهو يفعل ؛ فالقوة قبل الفعل . ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل ، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما . فإن الذى بالقوة المطلقة يكون معدوما ويبقى معدوما . فإذن كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شىء هو بالفعل ؟ فإنه لا العنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة يأتى العنصر فى(٥) تعيينها . فإذن العقل قبل القوة .

(١) أو مع زمان : ناقصة فى التيمورية رقم ٨٦ حكمة ؛ ونرمز له بالرمز ت ؛ وسنكتفى بذكر الاختلاف فى صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة أو بزيادات .

(٢) ت : موجودة .   (٣) ت : وإذ .

(٤) المتصل : ناقصة فى ت .   (٥) ت : مدة .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر(١) أفعال شتى ؛ ولا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى . فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحدٌ به الحفظُ ؛ ويصدر عنه بالعَرَض وبما يتفق من قربه وبعده ومحاذاته وانحرافه — أفعالٌ شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظَ ، وبالعرض الاختلافَ الداخل تحت الحفظ .

فعل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بعينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعَرَض تجدد(٢) الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون المتحرك الحركةَ الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فكأنه يقول : فإذن الفعل المختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه ؛ فإذن الأول أجود ، أى الفعل الأول الثابت أفضل . فأما اجتماع الأبدية والاختلاف معاً حتى يكون نظام الاختلاف وأدواره متصلة ، فيكون اختلاف واتصال — فذلك مما يتم بكلا السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان بَيِّناً أنه إن كان يُجرى الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة : كيف يجب أن تُطلَب المبادئ ؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا ؛ وأما نوع آخر — إن كان ، ولم يكن مبدأ حفظ ومبدأ اختلاف — فحينئذ ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى القدَّم الذى لزمه ، وذلك القدَّم أن الحركات بالخلاف مما قلنا ، لأن ها هنا ما يتحرك حركة دائمة لا يسكن ، وليس وجودُه بحسب القول والاستدلال [١٣٩ ا] العقلى بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

أنكر على أرسطاطاليس والمفسّرين ، فقال : قبيح أن يُصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأً للذوات : فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرّك ليس أنه مبدأٌ للموجود . واعجزاه ! أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحد الحق الذى هو مبدأ كل وجود !! ويقول : إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأ لحركة

(١) ت : يصد .   (٢) ويمكن أن تقرأ : تحدد .

الفلك أن يجعلوه مبدأً لجوهر الفلك . ويقول : أما ظنهم أن حركة الفلك قد صح فى أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها ولا انتهاء — فظنٌّ محتاج أن تتأمَّل مقتضاه ، فنقول : إنهم لم يثبتوا أن جسم الفلك يجب وجوده فى نفسه ، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة ، وأنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته . بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذ هو متحرك ، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء ، فعلقوا كون الحركة دائمة بكونها [و] قد وجدت . فإذن ضرورة كونها متحركة دائما هو أنه وجد فيها(١) الحركة . ولا يجب من هذا أنه تجب لها الحركة كيف كان ؛ <و> حتى لو فرضناها موجودة ولم يعرف أنها قد تحركت مرة ، لم تجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دائمة ولا غير دائمة . فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الحجة لم يتعدَّ إلى أن يثبت موجد ذاته وأنه كيف صدرت عنه مادته ، وكيف صدرت عنه صورته . وبالجملة ، فإن من العجائب أن يكون مشتهٍ متقبلٌ به أزلياً(٢) . فيجب لذلك أن يكون المتقبل به ، من غير زيادة سبب يزاد على هذا ، باقياً على الدوام ، متحركا ، مع تناهى قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير المعشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفعل ، ثم يعود مرة أخرى بسببٍ ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشتهى كالمعشوق . وما ينفع العاشق المتناهى القوة أن يكون معشوقه إنما يَعْشَقه فقط وهو باقٍ دائم ، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير العشق . ومن العجب أيضا أن يكون الشىء لم يتسبَّب لجِرْم السماء ولا لنفسه ، بل يمثل معشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بعد وجود نفسه . وهذا هو الفِصمة(٣) بينهما فقط . ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أى جهة هو سبب لجِرْم السماء ؟ ومن أى جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جُعلا موجُودين تمثل لنفس السماء معشوقا يحركه الدهر كله . ثم كيف يمكن أن يعقل الأولَ شىءٌ قائم فى جسم متحرك معه بالعرض لأنه يصير له بحسب أجزائه التى تتبدل أماكنها أجزاء . فإنا قد برهنا على أن مثل هذا المعقولُ ، بل ذلك معقول بعقل بعد غير منطبعٍ فى مادة . فمن مثل هذه الأشياء يُعلم تبرُّمهم وتشوشهم وعجزهم وبُعدهم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مُرْتَضٍ(٤) وملائم ، أى هذا الأول الذى قلنا إنه أول النظام المعقول مُرْتَضٍ(٤) ، أى أنه فى ذاته بحيث

(١) كتب فوقها : بها . (٢) ن : أزلى .
(٣) بكسر الفاء = الكسرة ، أى الفاصل أو الفارق . راجع ص ٢٦ س ١ .
(٤) ن : مرتضى .

لا يمكن أن يكون كمالٌ حقيقى إلا وهو له فى ذاته ، — والكمال الحقيقى هو الكمال الذى يليق به . ويشير بالملائم إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ المختار لذاته ، وملاءمته أن الأثر الذى ينال منه هو الملائم لكل شىء : طبيعياً كان أو نفسانيا أو عقليا . فكل شىء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة شَبَهٍ ما به ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون فى إمكانه أن يقبله من كمالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أظلال لكمالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ب] يُنال بالوجه العقلى حقيقته ، فتنتقش فى جوهر القابل الهيئةُ ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات النائلين . فأعظمهم إدراكاً أشبههم به فى إدراكه لنفسه .

والسبب الذى لأجله وقعت الكثرةُ فى المتكوِّنات أن السبب الموجب : منها ما هو الأولُ بذاتِه سببُه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل وبتوسيط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقعت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسيط ، وبعضها من غيره بلا توسيط وإن كانت ترتقى إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذى وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه غَيْرِيةٌ ، أى اختلافُ حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُضْطَرّ ضرورةً ، فى تجددها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهى إليه اختلاف حال . ثم يقول : وإذا كان يحرِّك لأنه بذاته معشوق ، ولأن المتحرك مُسْتَعِدٌّ للانفعال الذى تتبعه الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثِّر بشروطه والمتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورةً ولو فى القوى التى تقارب النطق . فيكون إذن الفعل والانفعال ضرورتين(١) ، وتكون ضرورة كريمة لها وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولسنا نعنى بهذه الضرورة أنها ضرورة قهرٍ أو ضرورة لا بد منها فى شىء ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها ، ولا يمكن إلا أن تكون على ما هى عليه ، بل إنما هى ضرورة بالشرط المذكور . وإذا اعتبر كل شىء بذاته غيرَ منسوب إلى جهةِ نيلهِ من الحق الأول ، فهو غير ضرورى الوجود ، بل إمكانى الوجود .

(١) ن : ضرورتان .

ولو جاز أن تُفْصَم العلاقة لتلاشَى و بَطَل . فكل شيء باعتبار ذاته باطلٌ هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، جَلّتْ قدرته .

وقومٌ ظنوا أن هذه الضرورة واجبة فى نفسها ولم يميزوا بين الضرورى شرطاً والضرورى حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . فقلت لأبى بِشْر : فإذ[1] من الضرورة على ماهى عليها ، فأى موقع للعلة الأولى فى أمرها ؟ فقال دوامُ الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قِبَله ولا ضرورة لشىء فى ذاته . ومما يدل على غفلتهم أنهم يجعلون الضرورة للشىء فى ذاته والدوامَ من غيره ، حتى تكون الضرورة التى فى نفسها لا تقتضى الدوام ما لم يُمَدّ من غيره . والعجب من وجود حركة ليس دوامها مقتضى ضرورتها ، وهى ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير عُلْقة بمحركها . بل الحركة : وجودُها ، وضروريةُ وجودِها من حين توجد ، ودوامُ وجودها — كلُّه معلقٌ بأسباب الحركة ؛ والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مُفيدُ وجودِ كلِّ جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء . فهو الأول ، وهو الحق ، وهو مبدأ ذات كل جوهر ، و به يجب كلُّ شيء سِواه ، وتأتيه الضرورة عند النسبة التى يجب أن يقع بينه و بينه .

قال ثم يقول : « فإذن بمبدإ مثل هذا عُلِّقت السماء » ، يعنى فإذن بأولٍ ومبدإٍ مثل هذا واحدٍ بسيطٍ معقول الذات بذاته ، عَقَلَه غيرُه أو لم يعقله ، خيرٍ محض ، معشوق للكل من حيث لا تشعر به ، منبجسٍ عنه الضرورةُ إلى الأشياء حتى تكون للموجودات ضرورة من قِبَله ومن قِبَل سلطانه الذى لا سلطان للعدم المطلق [١١٤٠] من الأشياء معه ، بل إما أن يمنع العدم أصلا أولاً وأخيرًا ، وإما أن تعرض منه قوة على الوجود المتيسر عند الاستعداد بحسب قبول المنفعلات ، — فبمبدإٍ مثل هذا عُلِّق هذا الكل . و يعنى بالتعليق قِوامُ الذات به وتجزؤه به لا بحركتها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه و إن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يُقتَصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون .

ومما يحسن ثامسطيوس[2] فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاتَه ، ثم من ذاته يعقل كل شىء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى

(١) أى إذا كانت الضرورة كما بيّنا .. (٢) راجع قبل ص ٢٠ .

معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات ، بل يعقلها فى ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عَقْلا بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودُها جَعَلَه عقلا ؛ بل الأمر بالعكس . و يقول : إن كان للاول شيءٌ يُكمِله ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كحال صالحة ؛ وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذى يعقل ذاته و يعقل كمال حقيقته وشرفها فهو مغتبط بذاته ملتذٌ بها و إن جل عن أن تنسب إليه اللذةُ الانفعالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر . فإنه لامحالةَ له بها ذاته ، وعلاءذاته ، وهو مُدْرِك لها وليس المعنى الذى يسمى فى المحسوسات لذة إلا نفس الشعور بالملائم والكمال[1] الواصل من حيث يشعر به ومن حيث هو كذلك . فكيف الإدراك الأوّلى للكمال الحقى بالغاية ؟ وكيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مردَّدون فى قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التى بها نحن ناس ! فنقول : إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا فى الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كسعادة عجيبة فى زمان قليل جداً . وهذه الحال له أبداً ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بَدَنيون ، ولا يمكننا أن نَشيم تلك البارقة الإلهية إلا خَطفة وخِلسةً . ثم قال : « فإن كان الإله أبداً كحالنا فى وقت ما فذلك عجيب ، و إن كان أكثر فأكثر عجباً فله[2] ذلك » . كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاغتباط بذاته إلا القدر الذى لنا فى الاغتباط به حين ننقطع بكنه الالتفات العقلى إلى جبروته رافضين للمشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنغتبط به و بذواتنا من حيث نتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً — فذلك عجيب عظيم جداً ؛ و إن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقيس إليه — فذلك أعجب وأعظم . فإن اللذة فعل لذلك ، أى كونه بالفعل ليس انفعالا ، و إنما هو كمال إدراك وكونه[3] بالفعل للإدراك المخصوص بالملائم . ولهذه العلة نلتذ بالتيقظ ، لأنه إدراك ، و بالخير من حيث يستعمَل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيذ لنفسه لأنه حياة تامة ، فإن الحياة كالقوة على هذا ،

(١) ن : الكلام . (١) إن هذا من شأنه لأنه إله .

(٣) أى : واللذة فضلا عن أنها فعل ، فهى إدراك للملائم ، وهذا يزيد فى كمالها .

والرجاء والحفظ لذيذان لمكان الفهم ، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك وفى الحال نلتذ بخياله ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها(١) كالموجود . وأما الفهم فإنما يلذ لذاته ؛ ثم نقول وأما الفهم المتقدم بذاته فللذى هو أفضل بذاته . أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المعقول ، فإنه يصير معقولا فى الحال كما يلامسه مثلا . و إنما يكون العقل والعاقل والمعقول [١٤٠ ب] واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هى الصورة المعقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مباينة من حيث هى معقولة بذاتها . ثم يقول : « وهى حياة » ، أى حى بذاته ، أى كامل ، فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شيء ، نافذَ الأمرِ فى كل شيء . فإن الحياة التى عندنا إنما تسمى حياة لما يقترن بها من إدراك خسيس وتحريك خسيس ، وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل ، وذلك هو العقل ، وخصوصاً العقل الذى من ذاته يتعقل كل شيء من ذاته . ثم قال : فإذن هو حياة و بصر متصل أزلى ، أى حى بذاته باق بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

< الفصل الثامن >

ثم يبحث هل المحرك المفارق الذى ليس بجسم واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والمحرك الواحد مُتحركه واحد — فيجب أن يكون عدد الحركات المفارقة كثيرةً بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لمَ يحتاج المتحرك من محرك كالمشتَهَى إلى أن يكون خاصاً يحركه محرك(٢) ، وأخذ ذلك مسلما .

ثم ينتج عن كلامه(٣) مقدمةً فى أن الجواهر المفارقة كثيرة ، على ترتيب أول وثان .

قال : هذا حق — ولكن ليس بَيِّنًا مما قاله . فإن المَبْلَغ الذى قاله لا يمنع من أن يكون محركٌ مفارق يحرك كالمشتهَى والمتحركون عنه كثيرون — [ف] يجب أن يُهْتَدَى للسبب الموجب لذلك . وقوله : « على ترتيبٍ أول وثان » ، إن عَنَى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

(١) أى يجعل الشيء المتذكر كأنه موجود .
(٢) ن : حركة . وتصح أيضا هذه القراءة بشيء من التأويل .
(٣) ن : كلام .

فما بَانَ من كلامه ؛ فإن كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن هٰهنا محركات مفارقةً كثيرة ولم يتأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق فى الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هى معاً فى الذات ، فلا يتعلق بعضها ببعضٍ فى الوجود ، أو تتعلق معا أو على ترتيب ، ويجب أن يُعرف أن الرجل يرى أن لكل كرة محركاً مفارقا غير متناهى القوة ، ويحرك كما يحرك المُشتهَى . ليُتَأمّل أن المشتهى لا يكون مبدأ الحركة والمتولى للحركة ، بل يكون آخرُ هو الذى يحرك كالعاشق والمشتهى للاتصال أو التشبه أو النيل أو غير ذلك من المشتهى ، وأن ذلك هو المحرك بمعنى مبدإ الحركة المزاولِ للحركة ، فإنه لا محالةَ صورةٌ للجِرْم السماوى مشاركة ، فهى نفس فإن الجِرْم نفسَه بما هو جِرْم لا يتحرك بذاته . فإن سلمنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون المتحرك على أنه مدركٌ معنى معقولا يشتهى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتهاة ومفارقة ، ومحركات فى أجسام السموات تحرك على أنها مشتهية ومتشبِّهة .

ثم إنه يطلب عدد المحركين من عدد حركات الأكر ؛ وذلك شيء لم يكن ظاهراً بعد فى زمانه و إنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن المبدأ الأول واحدٌ من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق فى الجوهر بسبب كثرة العنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالأنّية الأولى ، أى الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تام ، أى لأنه أنّية قائمة بالفعل لا تخالط القوة . فإذن المحرك الأول واحدٌ بالكلمة والعدد ، أى كلمته والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضا واحد بالعدد ، أى إنما له ذاتٌ واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان .

ولما قال : ومحرك هذا السماء واحد ، قال : يجب أن تكون السماء واحدة ، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مباديها كثيرة ؛ ولا يجوز ؛ بل مبدؤها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوىّ إذا رُبِّى وتم .

< الفصل التاسع >

ثم شرع فى بعض صفات الإله جَلّت [١٤١ ا] عظمته فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ فى ذاته وفى عقله لذاته ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل ، فما الشيء

الكريم الذى له وهو السكون بأقصى كما له ؟ ! بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدمة عليه فيتقوم بما تفعلها ذاته ، ويكون جوهره فى نفسه فى قوته وطِباعه أن يقبل معقولات الأشياء ، فيكون فى طِباعه ما بالقوة ، من حيث يُكْمَل بما هو خارج عنه ، من حيث أنه لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدمها ، فيكون الذى له فى طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات . ومن شأنه أيضا أن يكون له ، وإلاّ لم يكن البتة . فهو باعتبار نفسه مخالط للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالفعل ، فلا يكون الذى له من ذاته الأمرُ الأفضل الأكمل ، بل من غيره ؛ ويكون كما له من جهة الشىء الذى يعقله ، فإنه لولا ذلك الشىء لما كان يعقله . وقد يُعَبِّر عن هذا الغرض بعبارة تؤدى قريبا من هذا المعنى ، فيقول : وأيضا إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئا آخر ، فما هو فى حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا المعتبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشىء الآخر ، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ، فإنه لا يمكن له القسمُ الآخر وهو أن يكون تعقل الشىء الآخر أفضل من الذى له فى ذاته من حيث هو فى ذاته شىء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكما له بغيره . ومن المحال أن يكون عاقلا لغيره ، فإنه فى نفسه وفى رتبة وجوده الذى تخصه غيرُ معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كان التغير زمانيا أو كان تغيراً بإرادته ، يقبل من غيره أثرا ، وإن كان دائما فى الزمان لكنه بعد الذات فى الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهى دون رتبته . فكل شىء يناله ويَتَوصَّف به فهو دون نفسه ويكون شيئا مناسباً للحركة ، خصوصا إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغير إلى الذى هو أشرُّ .

ثم ما ادعاه من أن تتابع العقل له متعب ، خطأ ؛ ونسى أنه نفسه قال فى العقل الهيولانى إنه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب فى جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه فى العقل المنفعل وفى آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى فى نفس الإنسان أنه بالفعل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشىء يجب أن يكل ويتعب ، إنما التعب هو أذىً يَعْرِض بسبب خروجٍ عن الحالة الطبيعية . وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التى تتولى مضادةً لمطلوب الطبيعة ؛ أما الشىء الملائم واللذيذ المحض الذى ليس فيه منافاة بوجه فلمْ يجب أن يكون تكرُّره متعبا . ولا أيضا ما يقوله ثامسطيوس[1] حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشىء لا يتعب من أن يحب ذاته ، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته ، بل لأنه ليس مضاداً لشىء فى جوهر العقل .

ثم نقول : وحينئذ لا يكون الكريم هذه الذات التى هى بالقوة ، ولا المعقول الذى فُرِض أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للمعقول الخارج . فيكون الأثر المأخوذ من الخسيس فى غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلا لذاته فى حد ذاته . فإن كثيراً من الأشياء أن لا تُبصر خيرٌ من أن تُبصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يَعقل أىَّ شىء اتفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عنى الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس بممكن . فإنه إن عقل ذاته على كنه ما هى عليه عَقَل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعَقَل كونها مبدأ وانثال[2] عليه أن يعقل الكلَّ وإلاّ لم يعقل ذاته بكنهها . وإن عنى أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سبباً لكونه عقلا ، بل يكون كونه عقلا فى ذاته سبباً للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمُسَلَّم أيضاً أنه إن لم تُبصر بعض الأشياء فهو خير من أن تُبصَر ، بل هو كلام عامى جداً . ثم قال : فإذن يعقل ذاته ، إذ كان الأقوى . أقول : إنه يشبه أنه يرى هذا ويقوله على أنه من ذاته يعقل الأشياء ، ولأنه يعقل ذاته وقوله : إذ كان الأقوى يعقل ذاته ، إذ كان أفضل كل شىء ، ولم يكن فى أن يكون مستكمل الذات بالذات نقصٌ ، بل بالغير . ثم يقول : ويعقل التعقل ، أى يعقل ويعقل أنها بالفعل مُتَعقلة .

ثم يشير إلى أنه لا يُفرَّق فيه العقلُ والعاقل والمعقول ، وليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن فى كل شىء العقلَ والمعقول والعاقل واحدٌ . وذلك لأنه فرض أنه يعقل

(١) راجع قبل ص ٢١

(٢) كذا فى الأصل ، فإما أنه تحريف وإما أنه يحتاج إلى شىء من التأويل .

ذاته ويبحث عن هذا ، وأعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته ولم يتكلم فى ذلك . ثم نقول : إن كان كونه عاقلا وكونه معقولا مختلفاً ، فأى الحالين له أفضل ؟ فإن فى ظاهر الأمر ليس أن يكون الشىء معقولا هو أن يكون عاقلا ، هذا حق ، أى ليس يجب أن يكون كذلك فى كل شىء . وأما أن كونه معقولا كيف <هو> مباين لكونه عاقلا ، فذلك غير مُسَلَّم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مباينة لشىء غير هيولانى ؛ وكونه عاقلا هو أن يكون صورة شىء غير هيولانى غير مباين له . فإن كان هذا الشىء ذاته ، كان كونه معقولا هو كونه عاقلا ، وإن لم يكن ذاته كان المعقول منه شىء والعاقل شىء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث فى هذا الموضع ، إنما يكون ثالثاً فى موضع يكون الذى يَعقل فيه شيئاً(١) والذى يُعقل فيه شيئاً(١) ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنىٌّ به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون فى ذاته عقلا وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ، وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعداده . وكيف كان ، فإنه يختلف فى الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشىء بعينه ، وفى الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحةً تعمُّ الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلية والمعقولية فى مثل هذا التعقل واحد .

< الفصل العاشر >

ثم عزم على أن يوضح الحالَ فى ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن ، ومن حيث النظام والعدل . فيقول ما معناه : ليُعلم كيف الخيرُ أن وجود الصانع والفاضل فى طباع الكل ، أهو كما نظر قوم أنه مفارق ، أو هو موجود فى ذوات الترتيب ، أو هو على أنه جنس لنوعين : مفارق ومخالط ؟ فإنا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد ، ويكون فيه مبدأ هو أولُ الترتيب ، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس والترتيب كله لأجله .

ثم يقول : وقد ترتبت الأشياء كلها فى طباع الكل على [١١٤٢] نوع ما ، ليس على ترتيب المباواة ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، وليس مع

(١) ن : شىء .

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لايتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكلَّ إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفيض عنه الجودُ والنظام على ما تمكن فى طباع الكل أن يترتب عليه .

ثم يقول ما معناه : إن ترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل فى أن الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شىء كما اتفقَ ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتَّبة على النظام . وأما المماليك والعبيد والكلاب والسَّنانير فقلما تشارك الأولين فى أعمالهم ، بل أكثر مايفعلونه جارٍ على مايتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجرى الحال فى الطبع فى أن يكون هناك أجزاء أُوَل مسوَّدة ونفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق المخلوط بالطبع والإرادة وإن كان المصير فى كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : ومبدأ كل واحد منها الذى يُبْتَنَى عليه أمرُه هو احتماله فى نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك ، والتى عندنا دون الجميع ، وإذا لم يكن فى احتماله لم يكن ذلك بسبب المفيد المفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكأنه على هذا النحو . ولذلك تقع العاهات والتشويهات فى الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى ، بل : إما أن لا تقبلها أصلا ، أو تقبل منها الكمال الأول دون الثانى . وليطلب كمال هذا الكلام وتمامه من المشرقيين . ثم إنه يقول — وصدقاً يقول — إنّا إن لم نُجْرِ الأمور على هذا المنهاج التجأنا ضرورةً إلى أن نقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويَعُدُّ بعد هذا مذاهبَ الثنوية ويُفنّدها(١) .

(١) فى الأصل يفسدها . وهى قراءة تصح أيضا ؛ ولكن يغلب على الظن أن يكون ما افترضنا هو الأصل .

شرح كتاب «أثولوجيا»
لمنسوب إلى أرسطاطاليس

تفسير كتاب «أثولوجيا» من الإنصاف

عن الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وهو حسبنا ونعم الوكيل .

(ا) ليس يعنى أن نفس الإنسان(١) كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع(٢) إلى بدن ولا تُلابسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر(٣) قد بان استحالته فى الكتب ؛ و إن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس لمّا وجب(٤) لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرُّد الأمور(٥) العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة ، بل وُجد له فى الطبع علاقة وميلٌ مع البدن فى أول الأمر .

(ب) يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهراً يُنال الكمال فى أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجودَ الأكملَ فى أول ما يَعْرِضُ(٦) له فى الوجود كحال الجواهر(٧) العقلية الأُوَل ، بل هى جوهر يُسْتَكْمَل بما يحصل لها بضَرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزى إلى طلب ذلك الكمال و إن كان قد يشتغلُ(٨) عنه . وقبل ذلك عرّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلى أى مفارق المادة فقط — أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة — موجود له(٩) بالفعل أنه يعقل ذاتَه وما يلزم معقول ذاته من مباديه(١٠) وتواليه ، عقلاً بالفعل . و إنما كان عاقلا لذاته(١١) لأن ذاته مجرّدة عن المادة ، معقولة لما يكون لها و يجوز اقترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت (أى النفس) العالم العقلىّ وانحدرت إلى هذا العالم الحسى الجسمانى فصارت فى هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد . فنقول : إن هى جوهر عقلى فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى ثابت فيه دائم لا يزول عنه » (« أثولوجيا أرسطاطاليس » نشرة ديتريصى ، ص ٤ س ١٤ — ص ٥ س ٣)

قراءات نسخة التيمورية (رمزها : ت)

(١) النفس الإنسانية (٢) تزع (٣) ناقصة (٤) لم يوجد
(٥) الصور (٦) مضرة الأول فى ت (٧) الجوهر (٨) يشغل
(٩) موجودة له بالفعل يفعل ذاته (١٠) مادة (١١) بذاته

حالها[١] مع نفسها ؟ فإذا عقلت ذاتها ، فالمعقولات التى تتلو ذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها ؛ والممكن فى مثل هذا الجوهر[٢] واجب : إذ هو جوهر لا يتغير ، بل فرض على كماله[٣] الأول . فتكون المعقولات التى بلا واسطة معقولة له ، والتى لتلك[٤] بلا واسطة معقولة له[٥] ، والتى يلزم من اجتماعها معقولة له . فيكون العالم العقلى معقولا لها . وهو الحياة العقلية التى بَيَّن أمرها فى كتبه[٦] ، وأنها أفضل كل[٧] حياة وألذّ كل حياة . فإن[٨] اللذات الحسية والنطقية كلها قاصرة عنه ، فقال : « فى العالم العقلى » ، [١٤٦ ب] أى فى عالم التجرد[٩] من العلائق المادية لا يخالطها ولا يلتفت إليها ولا يلبس شيئاً من أحوالها . وقال : « ثابت فيه دائماً[١٠] لا يزول عنه » ، أى[١١] ليس هـذا التجرد والتفرد يكون وقتاً دون وقت ، بل دائماً ، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول[١٢] فى الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائم[١٣] ، ولا مرتبة له يطلبها ولا كمال ينحوه ولا يشتاق غير ماحصله له[١٤] .

(حَ) قال : « وكل جوهر عقلى » ، أى من حيث هو جوهر مستغنٍ عن أن يقوم بالمادة ، « يناله شوق » ، أى يحتاج أن يحصُل شىء غير حاصل له ، « فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط » ، أى من حيث ليس واجداً للكمال[١٥] فى أول ما به يتجوهر فهو فى درجة ثانية ، أى لا يكون عقلياً صِرْفاً فى قوام ذاته وفى كمال ذاته الذى يتلو قوامه ؛ بل و إن كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فإنه فى حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد ، ما لم يكن يحتاج إلى مادة . وأما البرهان على ذلك فقد صح[١٦] ، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمانية وتنسب إلى الحركة المستديرة ، فإن[١٧] ذلك البرهان لم يقم من حيث إن التجدد والتغير جسمانى ، بل من حيث هو تجدد[١٨] وتغير . و إذا كان كذلك لم يجز أن يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالاته[١٩] مع أول تجوهره ، عقلياً

(حـ) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلى له شوق ما ، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استفاد العقل شوقا ما ، سلك بذلك الشوق إلى مسالك ما » (ص ٥ س ٥ الخ) .

(١) حالها له (٢) هذه الجواهر (٣) كمال (٤) لذلك
(٥) له : ناقصة فى ت (٦) قد أمرها فى فنه (٧) كمال (٨) فان
(٩) المجرد من (١٠) دائم (١١) إذ (١٢) وهو الاستكمال بالكمال فى الوجود عنه كمال
(١٣) ودائم (١٤) حصل له (١٥) واجد الكمال (١٦) صحح
(١٧) قال : ذلك ... (١٨) بجدد (١٩) كمالا ، لأنه مع أول جوهره

صرفا أى مجرداً عن المادة وعلائقها من كل وجه . فإذا استفاد العقل شوقا كان طلبه لما يشتاق إليه فى قبيل[١] غير قبيل العقل . فإن قبيل العقل قبيل جلى ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشىء بسبب أنه لا شك ولا[٢] نقص فى جوهره ، فإن كان يمكنه أن يعدم[٣] ذلك النقص وكان له أن يشتاق إلى مفارقته[٤] ، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التغير ، لا من حيز الثبات[٥] فإن حيز الثبات لم يبخل عليه بإزالة النقص قصداً ، بل لقصور فيه ، واحتياج منه إلى صقال يحصل له فى جَناب آخر .

(دَ) قوله : « يَرَاها[٦] فى العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأت العالم العقلى لـكانت[٧] استكملت ، لأن رؤية الشىء[٨] هو قبول صورته ؛ ولـكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التى فى العقل ، أى[٩] يشتاق إلى أن يراها فى العقل . و بالجملة ، فإن الشوق[١٠] يكون جملةً غير مُفَصَّلة ، كمن يشتاق إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرَّب لَذَّته ، وكالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك فإنها[١١] تشتاق إلى جملة لا تنفصل إلا عند النيل .

(هَ) أى احتاج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الاستكمال بالصور العقلية موجوداً بالفعل .

(وَ) يجب أن يقال : و يشتد شوقه إلى العالم الحسى ، لما بينا[١٢] من أنه العالم الذى فيه يطلب التجرد[١٣] .

(زَ) أى < أن >[١٤] النفس شىء عقلى مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

(د) : « ولا يبق فى موضعه الأول لأنه يشتاق إلى الفعل كثيراً وإلى زين الأشياء التى رآها فى العقل » (ص ٥ س ٧ الخ) .
(هـ) : « كذلك العقل إذا تصوّر بصورة الشوق المشتاق إليه < احتاج > إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة » (ص ٥ س ٩ الخ) .
(و) : « ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويتمخض فيُخْرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسى » (ص ٥ س ١٠ — ١١) .
(ز) : « فالنفس إذاً إنما هى عقل تَصوّر بصور الشوق » (ص ٥ س ١٢ — س ١٣) .

(١) قبل — كذلك فى بقية ما ورد فيه هذا اللفظ فى هذين السطرين
(٢) لايقبل ولسبب نقص ... (٣) يتقدم (٤) مقارنته
(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما فى ...
(٧) كانت (٨) للشىء (٩) أى أنه يراها (١٠) التشوق
(١١) ذلك لأنها تشتاق... (١٢) من: ناقصة (١٣) التجدد (١٤) الزيادة عن ت

شوق إلى العالم الحسى . فبما[1] صارت له هـذه الصورة — وبهـا تتصل بالعالم الحسى — تكون نفساً ؛ وأنها إنما هى نفس لأنها كمال نفس طبيعى آلى .

(حَ) أى أن النفس قد يكون ما تُستَكمَل به مما[2] تتشوّقُ إليه أمراً كلياً ، وقد يكون أمراً جزئياً . فإن كان أمراً كلياً صيّر[3] صورته الكلية بالفعل وتصرّف فيه تصرفا كلياً من غير أن يفارق عالمها العقـلى الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس وإن كانت[4] فى البدن بوجه ما يصح بذاتها ومن حيث تتصل بالعقول الفعالة ، غيرُ مفارق لهـا ، أى بالإقبال نحو غيرها . وإن [١٤٧ ا] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد[5] محاكية للصور الكلية زيّنتها النفس وزادتها نقاء وحسناً ، وسائر ذلك[6] . أى أن النفس يزيدها حُسنا بما يجردها التجريدات المذكورة فى كتب «النفس» و «الحس والمحسوس» . وأفضل ذلك التجريد العقلى الذى يَقشُرُ[7] عنها اللواحقَ المادية والأشياء التى هى فيها كالغطاء ، لأنها تظن أنها من[8] جواهر تلك الصورة[9] ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها[10] ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك[11] القشور وتجردها[12] عن اللواحق[13] الغريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العلل القريبة[14] التى هى[15] بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية . وذلك أن العلل القريبة[14] ألصقت الصور بمواد ولواحق للمواد ، لـكنه[16] يجب أن تعلم[17] أن نُصيب الأجرام السماوية الإعداد والتهيئة والتدريج ؛ وكما أن[18] الصور النوعية فائضة من المبادىء الغير الجسمانية ،

(ح) : « غير أن النفس ربما اشتاقت شوقاً كليا وربما اشتاقت شوقاً جزئيا . فإذا اشتاقت شوقا كلياً صوّرَت الصور الـكلية فعلا ، ودبرتها تدبيرا عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الـكلى . وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التى هى صـور تصورها الـكلية ، زينتْها وزادتها تقاوياً وحسنا وأسلمت ما عرض فيهـا من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التى هى الأجرام السمائية » (ص ٥ س ١٣ الخ) .

(١) فيما قد يكون نفساً (٢) بمـا (٣) صورت (٤) كان
(٥) مواد : ناقصة (٦) وصار ذلك إلى أن
(٧) يغير (٨) فى (٩) الصور (١٠) فيه لا تكون ...
(١١) ذلك (١٢) تجريدها (١٣) اللون (وفى هامشها : الـكون)
(١٤) الغريبة (١٥) تـكون (١٦) ولـكنه (١٧) تعمل
(١٨) فى م : وكمال الصور... التصحيح عن ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هى التى تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور المادية . وأما المبادى الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هى فيها ، لـكن إذا اتصلت بالمَثَل[1] السماوى خالطت قرائن لم يكن منها بد ، وقد تَتَأَدى[2] إليها الأفعال والانفعالات المتصلة بين الأمور السماوية والأرضية حين صار لـكل شىء منهـا نصيب بحسبه .

(طَ) قال : هى مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحلله ، أى النفس الإنسانية[3] التى هى الأصل ولها هذه < القوى >[4] ؛ فإن الصحيح أن للإنسان ولـكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل[5] لانبعاث القوى . وأما أن القوى تبقى معها ، فهو بحث آخر .

(ىَ) أى أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمهـا بأهون سعى . أقول : إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة[6] التى تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة[6] العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر[7] العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال[8] الحقيقى والبهاء الحقيقى ، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الـكمال الخاص بها فقط[9] . ومن المعلوم أن اشتغال[10] النفس بالجانب الأدنى يصده عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصده عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست مخالطة[11] للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها[12] عن الـكمال العلوى إذا[13] لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة تعرض للنفس من

(ط) : فإن الأنفس كلها حية ، انبعثت من بدء واحد ؛ إلا أن لـكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تقبل التجزئة . فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية ونطقية ، وهى مفارقة البدن عند انتقاضه وتحليله » (ص ٦ س ١٤ الخ) .

(ى) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنّس ولم تتسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الحسّ ، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث » (ص ٦ س ١٧ — س ١٩) .

(١) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت (٢) قد تأدى
(٣) انتقاصه وتحلله الإنسانية (٤) الزيادة عن ت
(٥) فى م : أصل القوى لانبعاث القوى (٦) يصح أن تـكون « الرتبة » فى ت .
(٧) الجواهر (٨) الـكمال (٩) يكتسب بها المحاسن بها فقط
(١٠) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
(١١) بمخالطة (١٢) بضدها (١٣) أو

الإقبال . فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأمور البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن ، فتكون مصدودة[١] عن العالم العلوى : ويعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة[٢] غير طبيعية ولا مناسبة تلزم الشىء الذى هو بالقياس إليها نقى . فإذا فارقت النفسُ البدنَ وهيأتها استعلائية[٣] ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لابسةً الجمال الأبهى ، منقطعةً عن العالم الذى كانت فيه .

(يا) أى إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [١٤٧ ب] : تقاسى عذابا شديدا كبيرا حتى[٤] ينمحى عنها كل دنس ووسخ يعلق بها من البدن لأنها إنما تستبق[٥] بالأفعال الردية[٦] . فإذا تعطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكمالات التى تستحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتم و بيّنتم ، فكذلك[٧] بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن ، فإن الشىء لا يبطل بذاته ؛ وليس حكم البطلان إلا حكم التجدد ، فإنا نعلم أن سبب عدمه بعد ما كان موجودا إما أن يكون هيئة النفس الناطقة المفردة بطبيعتها التى تخصها عند الخلو من البدن ، أو سبب من الأسباب التى من خارج ، من الأسباب القائمة التى ليست على سبيل التجدد[٨] أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلا . ولو كانت العلة فى ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئا من العلل القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون لتزكيتها[٩] وهى فى البدن ولرياضتها وهى متعلقة بهذا العلم — فائدة : بل سواء كانت وسخة أو نقية فحالتاها عند المفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة ولا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجدُّدُ حالٍ كانت الأمور كما

(يا) : « وأما التى قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها فى لذات البدن وشهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تُلْشِق عنها كلَّ وسخ ودنس علق بها فى البدن » (ص ٧ س ١ الخ) .

(١) صعوده — وهو تحريف ظاهر (٢) رذلة (٣) استغنائية
(٤) حتى : ناقصة (٥) تستيقن (٦) وإذا
(٧) كذلك (٨) وأى (٩) ولا يكون له كسبها

هى و بقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التنقى عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئا من أسباب التجدد فلعله التناسخ فى بدن آخر . لكنه إن كان فى أبدان البهائم والسباع ، فالأَوْلى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيدا للأوساخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال فى ذلك البدن كالحال فى هذا البدن[١] . وهل للأغلب الأكثرى إلا أن يغلب القوى الحسية فى الأبدان ؟ ! والطبيعة لا تعلق أعراض المصالح بالأمور التى لا تكون بالتساوى أو بالأقل . و إن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فسيصير[٢] الشىء البرىء عن المادة مصكوكا[٣] عن الحركات الجسمانية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها . فلعل الحق هو أن تلك الهيئات تبقى فى النفوس راسخة لا تبطل أصلا . والجواب عن ذلك إحالةٌ على « الحكمة المشرقية » .

(يب)[٤] قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه » ، أى تبقى مختصة بجهة عالمها الذى منه ابتدأ وجودها من غير أن تهلك أو تبيد . قال : « ولا يمكن أن يعرض الإفساد لآنية من الآنيات التى مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أى ليس يخالطها المادة فتخالطها ما[٥] بالقوة فى جوهرها الموجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تَدْثُرُ ولا تبيد ، كما قلنا » ، أى من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذى هناك الغبطة العليا والبهجة الأوفى[٦] . وحرصهم على أن يستغفروا هو لتأذيهم بالهيئات الغريبة المضادة واشتياقهم إلى أضدادها . فأما الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهى بالأدعية . ولتطلب من « الحكمة المشرقية » .

(يب) : « ثم هى ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه من غير أنها تهلك وتبيد ، كما ظن أناسٌ ، لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك أنّية من الأنّيّات لأنها أنّيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مرارا » (ص ٨ س ٤ الخ) .

(١) كالحال فى هذا البدن : ناقصة (٢) فيصير (٣) صك الباب : أغلقه ، أى ممنوعا
(٤) الترقيم يختلف فى النسختين هنا ، ففى ت رقم : يا (٥) ما : ناقصة
(٦) يمكن أن تقرأ فى ت : الأولى

(يجَ) قال: «حجبتْ الفكرة(١) عن ذلك النور والبهاء»، أقول إنّ صريح التجرد والإقبال على الحق(٢) مَمْنُوٌّ بالنقص عن الوصول إليه [١١٤٨]، فكيف إذا لمح(٣) فى الذهن غير الذى نتوصل منه إليه؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة. فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وحُجِبت عنه وإن كانت الفكرة(٤) <عنه> قد تنهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية. لكن الإدراك شيء، والمشاهدة(٥) الحقة شيء؛ والمشاهدة الحقة تالية(٦) للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق وقُطِعت عن كل خالج وعائق به ينظر(٧) (وخَلَج = فَطَمَ) إليه، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرك من حيث المدرك المناسب اللذيذ الذى هو بهجة النفس الزكية التى هى فى حالها تلك، والمخَلَّصة(٨) عن كل محنة، الواصلة إلى العشيق(٩) الذى هو بذاته عشيق(٩)، لا من حيث هو مدرك فقط ومعقول، بل من حيث هو عشيق(٩) فى جوهره. ولما كان الإدراك قد تحجب عنه الشواغلُ، فكيف المشاهدة الحقة! وأقول إن هذا الأمر لا ينبئك عنه(١٠) إلا التجربة، وليس مما يعقل بالقياس، فإن(١١) فى كل واحد من الأمور الحسية بل أكثر مايدرك منها بالقياس(١٢)، وخواص أحواله تعلم بالتجربة، وكما أن الطعم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه اللذات الحسية؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها المبهم(١٣) عن التفصيل، كذلك فى اللذة العقلية وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة. وأما خاصيتها فليس ينبئك إلا المباشرة وليس كلٌّ بمُيَسَّرٍ(١٤) لها.

(يدَ) الجزاء فى التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به سعىٌ ما من خير وشر يكون

(يج) : «فإذا صرت فى عالم الفكرة والرؤية، حجبت الفكرة عنى ذلك النور والبهاء» (ص ٨ س ١٤ — س ١٥).

(يد) : «وتذكرت عند ذلك ارقليطوس، فإنه مر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى. وقال: إن من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جوزى بأحسن الجزاء اضطراراً» (ص ٩ س ٣ — س ٥).

(١) الفكر (٢) مملوء (٣) سنح فى الذكر
(٤) الزيادة عن ت (٥) والمشاهدة الحقة شيء : ناقصة (٦) ثابتة
(٧) فى م: نظراً، والتصحيح عن ت (٨) كالمخلصة (٩) عشق (١٠) عنه : ناقصة
(١١) فى : ناقصة (١٢) والأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس وخواص
(١٣) المهم عن التفصل كذلك كنه اللذة العقلية (١٤) ميسر لها

بإزائه وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذى هو البدن منبهاً للعشيق الحقيقى، وذلك فى أول الأمر جُشْمَةٌ(١) ماو يحتاج إلى رياضة حتى يصير كالغريزة فتكون السعادة الأخروية(٢) جزاءً بإزاء هذا السعى.

(يهَ) قال: «فلما أخطأت»، أى لما كانت ناقصة(٣) لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك؛ «سقطت» أى احتاجت(٤) أن تنزل مثلا عن مكانها متصلة بالعالم الحسى.

قال: «وإنما صارت فى هذا العالم فراراً من سخط الله» < تعالى >(٥) أى فراراً من أن تكون ناقصة الجوهر(٦) فتبقى بعيدة عن عناية الله <تعالى>(٥). التأويل فى ذكر بعضهم للتناسخ(٧) أن النفس الرديئة بعد(٨) مفارقة البدن تكون فى هيئات بدنية رديئة؛ إنما يُشْعَر بأذاها(٩) حينئذ، فتكون كأنها معادة إلى البدن وربما(١٠) كان ذلك يخيل(١١) إليها نوعا من التخيل قد أشير إليه(١٢) فى كتبه.

(يوَ) كأنه يقول: إن النفس إنما صارت إلى هذا(١٣) العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزيينا له، بأن تكون فيه حياة وعقل. فإنه ما كان يكون هذا العالم متقنا(١٤) الإتقان التام وقد نحس(١٥) ما هو ممكن من الحياة العقية. وإذا <كان> ذلك ممكنا لها، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التى هى جود محض، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء(١٦) هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها، فلذلك أسكن(١٧) فيها النفس ليتم(١٨) به هذا العالم وليكون فيه(١٩) من كل شيء مما فى العالم العقلى ما يمكن، أى فتكون المادة الجسمانية

(يه) : «وأما أنبادوقليس فقال إن الأنفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم» (ص ٩ س ٩ — س ١٠).

(يو) : «وإنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى» (ص ٩ س ١٠ — س ١١)

(يو) : ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه، فقال إنه جوهر شريف سعيد، وإن النفس إنما صارت =

(١) لم نجد هذا المصدر فى كتب اللغة، ولعلها فى الأصل : جشامة. وفى ت : جسمية
(٢) فى م : الأخرية؛ والذى أثبتناه عن ت (٣) أى لما كانت أى لما كان. وهو تحريف
(٤) م : احتاج، والمثبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) اللذات
(٧) التناسخ (٨) بعد : ناقصة
(٩) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يتخيل (١٢) أشير به فى كتب
(١٣) هذه. والكلام ساقط بعدها حتى قولى متقناً (١٤) مستغنى (١٥) ما هو له من
(١٦) الأجزاء (١٧) سكن (١٨) لتميز (١٩) منه فى

فيه مصورا بصورة هى محاكية للصورة العقلية الحقة التى فى عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك .

(يز) نِعْمَ ماحكم بأن جعل مبدأ الحق المعقول والشىء الموجود فى المحسوس وهو الموجود الجرمانى ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونِعْمَ ما قال : « إن الخير لا يليق بشىء . . . إلا به » لأن الخير فى كل شىء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذى يخصه . وكل شىء [١٤٨ ب] باعتباره[١] فى نفسه مقطوعا عنه الاعتبار[٢] المتعلق بالأمر الإلهى ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذى يخصه ، منه . فكل[٣] شىء كأنه خِلطَ من شر وخير : فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخير له ، و باعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبته . والأول وجوده وكماله وعلوه و بهاؤه من ذاته لا يشوبه شىء آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون تارة بالقوة على كماله وتارة بالفعل ؛ و إما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له السكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له السكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له السكون بالفعل ، ولا أيضاً كان ممتنعا فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الإمكان ، وهو قوة ما بوجه آخر ، إلا أنه قُرِن بإمكانه وجوبٌ من غيره . ولا تناقض بين[٤] كون الشىء ممكنا بحسب ذاته واجباً من غيره[٥] . وأما الأول فواجب من نفسِه ، عَزَّتْ قدرتُه .

= فى هذا العالم من فعل البارى الخير . فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، إذا كان هذا العالم عظيما متقناً فى غاية الاتقان ، أن يكون غير ذى عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارى النفس إلى هذا العالم وأسكنها (فى الأصل المطبوع : وأمكنها) فيه ثم أرسل أنفسنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم كاملا » (ص ١١ س ١ وما يليه) .

(يز) : « إن علة الأنّيات الخفية التى لا أجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهى الأنية الأولى الحق ، ونعنى بذلك البارىء الخالق عزّ اسمه . ثم قال (أى أفلاطون) : إن البارىء الأول الذى هو علة الأنيات العقلية الدائمة والأنيات الحسية الدائرة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بشىء من الأشياء إلا به » (ص ١٢ س ١٠ وما يليه) .

(١) باعتبار (٢) والاعتبار (٣) وكل
(٤) من (٥) من غير ذاته

(يح) أقول: إن صدور الفعل[١] عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان ، بل بحسب الذات على ما صحح فى الكتب . لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية ، وافتقروا إلى ذكر القبليّة ، وكانت القبلية[٢] فى اللفظ تتناول الزمان ، وكذلك فى المعنى عند من لم يتدرب - أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى ، وأن تقدمه تقدُّمٌ زمانى . وذلك باطل .

المقالة والميمر الثانى

(آ) سأل : « إنّ النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى ، فاتقول ؟ » ، أى ما تحصله بالفعل ؛ « وما تذكر ؟ » أى تسترجع شيئاً غائباً عن الذهن . فنقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنما يجوز[٣] أن يكون فيها بالفعل والرأى وسائر ما يفعل ، مايليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والسكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كله فينتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج إلى أن يفعل فعلا ينال به كمالا ، و يقول قولا ينال به كمالا[٤] . وذلك هو الفكر والذكر[٥] ونحوه ، فإنها تُنتَقَشُ بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تتصرف فى شىء ما[٦] مما[٧]

(يح) : « وماأحسن وما أصوب ما وصف الفيلسوفُ البارىَ تعالى إذ قال إنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها ! غير أنه ينبغى لسامع قول الفيلسوف أن ينظر فيتوهم عليه أنه قال إن البارىء تعالى إنما خلق الخلق فى زمان . فإنه وإن توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه ، فإنه إنما لفظ بذلك إرادة أن يتبع عادة الأولين . فإنه إنما اضطر الأولون إلى ذكر زمان فى بدء الخلق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء ، فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان فى وصفهم السكون وفى وصفهم الخليقة التى لم تكن فى زمان البتة » (ص ١٣ س ١١ الخ) .

(آ) : « إن سأل سائل فقال: أن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى وصارت مع تلك الجواهر العقلية ، فما الذى تقول وما الذى تذكر ؟ قلنا إن النفس إذا صارت فى ذلك المكان العقلى إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف . إلا أنه لا يكون هناك شىء يضطرها أن تفعل وتقول » (ص ١٤ س ١١ — س ١٥) .

(١) العقل (٢) وكانت القبلية : ناقصة
(٣) فإنه يجوز ... الذى : ناقصة (٤) ويقول قولا ينال به كمالا : ناقصة
(٥) الفكر ناقصة ، والذكر: مكررة (٦) بشىء
(٧) شىء مما كان ...

كان فى هذا العالم وفى تحصيلها على هيآتها[١] الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية . ولا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية ، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباشر المعانى من حيث هى[٢] جزئية ، والنفس الزكية تُعْرِض عن هذا العالم وهى متصلة بعدُ بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليه ، ولا أحبت أن تذكره : فكيف الفائز <ة>[٣] بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(بَ) العالم الأعلى فى حيز السرمد والدهر هو عالم ثباتى ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعانى العقلية الصرفة والمعانى العقلية التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، فكذلك حال أنفسنا[٤] . والحجة فى ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المعقولات حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ، وقد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا[٥] يقع أيضا للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى كما يقع ههنا حين تُكْتَسب المعلومات «فيحصلَ الكلى أولا ، ثم تأتى الحال الزمانية <ف> يحصل التفصيل» ، بل يكون العلم بالمجمل من حيث هو مجمل ، والمفصل من حيث هو مفصل معاً ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا فى الجوهر الذى هو كالخاتم ، فكذلك هو فى [١٤٩ ا] الجوهر الذى هو كالشمَع : فإن نسبة الجوهر الذى هو كالشمع حين ترتفع[٦] العوائق إلى الذى هو كالخاتم نسبة واحدة فلا[٧] يتقدم فيها انتقاش عنه ولا يتأخر آخر ، بل الكل معا . ونقول إن كل شىء ، كليا كان أو جزئيا ، تحصل صورته فى هذا العالم ، وكل جزئى فإنه مدرك هناك على الجهة التى لزمت من أسبابه ، وهى جهة تجعل الجزئى كليا — قد بَيَّن

(ب) : « إن كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التى فى ذلك العالم كونت بغير زمان . فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تتفكر فيها ههنا أيضا بغير زمان ، ولا تحتاج أن تذكرها لأنها كالشىء الحاضر عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت فى العالم الأعلى » (ص ٥ س ١٨ — ص ١٦ س ٤) .

(١) ثباتها — وهو تحريف   (٢) هو   (٣) الزيادة عن ت
(٤) الفساد — وهو تحريف   (٥) إنه يقع   (٦) ترفع
(٧) م : ولا ، والتصحيح عن ت

ذلك وبين أنه لا بأس من أن تكون معلوماتٌ غيرَ متناهية ، فإن امتناع غير المتناهى إنما يكون فى أشياء مخصوصة .

(حَ) إن السائل سأل فقال : إنك لم تثبت فى القضية أن العقل يعقل كل شىء من ذاته ، ولعله يعقل أشياء[١] أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء ؛ وما المانع <عن>[٢] أن يكون هذا هو العقل أيضا ، وإن لم يكن التقدم والتأخر فى ذلك زمانيا ؟ فأجاب[٣] فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما تعقل المعلولات[٤] عن عللها الموجبة لها . فإن الشىء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده ، إلا وجود المبدأ الأول الحق : فإنه لا يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذواتها[٥] ، فتجب عن عقولها ذواتها وجوبَ المبدأ الأول ، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذواتها بل وجوب ذواتها عنه . بل يجب أن يكون عقلها المبدأ الأول لها هو[٦] من جهة تجلى المبدأ الأول لها . فإذا تجلت لها عقلته ، وعقلت ذاتها ، وعقلت كلَّ شىء فى الدرجات الثالثة . لكن لقائل أن يقول : إن العقل الفعال إذا عقل[٧] من ذاته أن وجوبه من غيره ، عقلَ المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال ، وهو عكس البرهان ، فجاز من هذه[٨] السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول . فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف[٩] الذى استعمله من الحركة صحيح ، لأنه إذا عقل وجودَ ذاته[١٠] عن غيره ، ووجودُ ذاته هو عقليته ، فتكون عقليته تلك عن غيره ، فيكون[١١] نائِلاً — لكونه عقلا — ذلك العقل عن غيره . وأما وجوده عقلا لشىء بعده فليس يكون إلا عن ذاته ، لأن كونه عقلا لشىء بعده معلول لكونه عقلا لذاته ، لأن عقليته فى ذاته علة لعقليته[١٢] فى غيره ، إذ ذاته الذى

(جـ) : « فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد علم الشىء ولم يلق بصره على شىء ، فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شىء . وهذا محال ؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً ؛ وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلق بصره على الأشياء دائماً . فلا يكون هو ما هو بالفعل أبدا . وهذا قبيح جدا . قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً . فإذا عقل العقل (فى المطبوع : فإذاً العقل) ذاته ، فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلق بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التى دونه » (ص ١٨ س ١٩ — ص١٩ س ٧) .

(١) الأشياء أخرى — وهو تحريف ظاهر   (٢) الزيادة عن ت
(٣) وقال   (٤) من   (٥) ذاتها
(٦) يكون من …   (٧) عقلت   (٨) هذا
(٩) فالبصر   (١٠) ذواته هو عقليته   (١١) الكلمة ممزقة غير مقروءة
(١٢) العقليته

هو العقلية التى تخصه ، علةٌ لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن نقول إنه عقل ذاته فَعَقَلَ الأوّلَ . ولم يجز أن يقول إن عقليته فى ذاته عِلَّة لعقليته[١] الأول التى للأول بل معلولة له إذا كان هذا الوجود العقلى معلولا لذلك الوجود العقلى نائلاً عنه . ويشير بالتحرك إلى النائل عن غيره . وأما إذا أضفته إلى ما بعده لم[٢] يكن الصحيح أحد الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعا إنما[٣] يكون الذى بعد فى كونه معقولا له وفى كونه ذا وجود لما عقل فائضا عن العقل ، لا أن العقل ناله من الآخر . وهذا بعد المسامحة فى أن يجعل العقل التام عاقلا أولاً وجود ذاته ثم منه وجود العقلية الذى للمبدأ الأول ، بل الأوجب أنه يعقل[٤] ذاته موجوداً بعقله لعلته ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقى . وإن تعقله لعلته يكون بتجلٍّ من العلة عليه لا يضىء[٥] بسبب البَتَّةَ إلا من[٦] العلة ، ليس[٧] بسبب فى ذات العقل المعلول ينال به العلة فيعقله بعد عقل[٨] ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهية المعقولات مجردةً فقط ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن ماهياتها من حيث ماهياتُها لا تتعلق فى أ كثر[٩] الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد المعقولين جزءا من معقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩ب] ماهيته مائية[١٠] ماهيته . وإذا كان كذلك ، لم يكن يعقل الماهيات التى ليست المبادئُ العقلية بأجزاء لها تابعا بعضها لبعض[١١] والجواب أن الماهيات لا تعقل عند المبادى من حيث هى مفردة ماهياتٍ[١٢] متمثلة كالصور الأفلاطونية ، بل إنما تعقل[١٣] الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفاريق متكثرة[١٤] لا ينظم[١٥] بينها نظام واحد ولا يقع فيها تقدم وتأخر . فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون[١٦] معا لا ترتيب فيه .

---

(١) العقليته (٢) ولم
(٣) أن (٤) العقل (٥) يضىء : ناقصه (٦) فى
(٧) ليس : ناقصة (٨) عقله (٩) الأ كثر — وهو تحريف
(١٠) فى الأصل مهملة النقط .
(١١) بأجزاء تابعاً لبعض
(١٢) منفرد ماهية (١٣) عقل الماهيات
(١٤) منكرة (١٥) تنظم (١٦) فيكون

(دَ) إن الأنفس[١] السماوية من حيث هى جسدية ومن حيث هى[٢] محركة لا على سبيل مايحرك المشتاق والمشوق ، بل على سبيل مايحرك طالبُ الحركة — فهى مدركة للأحوال الجسمانية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكا جسمانيا جزئياً يفارق الإدراك العقلى[٣] الصرف . فهى[٤] تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها فى الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها ويتبعها[٥] من الأمور التى تنسب إليها إذا رفعت إلى مباديها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها[٦] على ضربٍ يليق بأجسامها . فيكون إنما تتشبه[٧] بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستتبع من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها فى التأثيرات الصادرة عنه . وتتشوق المبادى المفارقة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلامُ فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما[٨] الأنفس الأرضية فإنها تتشبه أيضاً بالأمور المدركة الأرضية[٩] و بتوسطها يُتَوَصَّل إلى إدراك السمٰويات بالحس ، ويكون ذلك ضربا آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد[١٠] من التشبهين[١١] هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل . وذكرَ المعانى العقلية ، وهو الانتقاش بالمعانى المعرّاة عن القشور المخالطة لها القريبة منها ، المعراة عن الجزئية التى هى من غواشى المعانى المتنزهة بالكلية التى هى تجريد المعنى عن اللواحق الغريبة . فللنفوس تشبهات ثلاثة : تشبُّه بالعقل يكون فيه كالذاكر للمعانى العقلية ، وتشبُّه بالأجرام السماوية ، وتشبُّه بالأجرام الأرضية . واستحصال كل تشبه بعد زواله [و][١٢] هو تذكّر ما ، ودوامه ذُكر وحفظٌ ما .

(د) « إن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشىء الذى ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون التعقل ، وإما أن يكون التوهم . والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنها تكون على حال الأشياء التى تراها ، أرضية كانت أم سماوية . إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضى والسماوى ، فعلى قدر ذلك تستحيل وتصير مثله » (ص ٢٢ س ٧ — س ١٢) .

---

(١) النفس (٢) هى : ناقصة (٣) العقلى : ناقصة
(٤) وهى (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها ويتبعها من
(٦) ومابعد أجسامها: ناقصة ، ولعلها الزائدة فى الرقم السابق ، فحدث نقل من الناسخ واضطراب نظر .
(٧) يشبه (٨) فأما
(٩) فإنها ... الأرضية : ناقصة (١٠) واحد : ناقصة
(١١) الشبهية (١٢) زائدة فى م فقط .

(هـ) إن المتوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلاً ومنه حاجباً[١] . وإذا كان المتوسط مُوَصِّلا[٢] ، صار بعد الاتصال كأنه غيرمتوسط ، لأنه إذا وصل مايصل بالمتوسط[٣] فمن حيث وصل لا متوسط[٤] ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما المتوسط الحاجب فهو الذى لولاه[٥] لوصل الشىء : والخير[٦] الأول يصل منه إلى الأشياء[٧] ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثانى كمالات الوجود الثانية[٨] ، والثالث جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذى يمكن . فالمتوسط الموصِّل : إما أن يتوسط فى الوجود فيكون موصِّلا للوجود : وإما أن يتوسط فى كمالات الوجود فيكون موصِّلا لكمالات الوجود : وإما أن يكون موصِّلا لجلية ذاته . فهنالك يكون الموصل مرتفعاً إذا وصل ، فيكون الشىء[٩] مشاهداً بجلية الحق مشاهدة بلا متوسط من حيث هى مشاهدة وإن كانت بمتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة بجلية الحق غير محتجبة بذاتها عن القوابل . وإن كان القبول لا [١٥٠ ا] يقع إلا بتوسط فذلك توسط الإيصال . وهو رفع توسط الحجب ، فيكون التوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية إلى أقصى ما يصح أن ينالها نيل المعرفة — وإن كَثُرَتْ المتوسطات — سرياناً هاتكاً للحُجُب .

(وَ) جواب الشك أن النفس فى حد[١٠] قبليتها لايجوز أن يكون لها إدراك جزئى معين ،

(هـ) : « إن النفس إذا كانت فى العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل . بلى ، هو الذى يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شىء ولا يحجبه شىء ولا يمنعه مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أتاها ، ولم يمنعه مانع من ذلك ، جرمانياً كان أو روحانياً . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشىء الآخر بتوسط ما يليه . فإن لم تشتق النفس إلى الخير الأول واطلعت إلى العالم السفلى واشتاقت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون فى ذلك الشىء على قدر ذكرها إياه أو توهمها له » (ص ٢٣ س ١ س ٩)

(و) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده ، فلا محالة أنها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ؛ فإن كانت تتوهمه ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت فى العالم العقلى لا تذكر شيئاً من هذا العالم البتة ؟ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تتوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لكنها تتوهمه بوهم عقلى . وهذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم » (ص ٢٣ س ١١ — س ١٧) .

---

(١) فإن منه متوصل ومنه حاجب (٢) حاصلا (٣) إلى المتوسط
(٤) متوسط (٥) فى م ، ت : لولا هو . ويصح أيضا (٦) الجزء
(٧) الأشياء : ناقصة (٨) كذا فى م ، وينقص فى ت (٩) الشرف بهذا الجلية
(١٠) أو : جد ، كما فى ت

فلا يكون لها شوق جزئى معين ، بل يكون نوعٌ من الشوق كلى . وإن كان إلى جزئى كالشوق إلى الغذاء[١] مثلا حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن[٢] > بحسب ذلك التقدم شعورا جزئيا . كذلك لا يكون بذكر البدن لو بقى بعده[٣] ذكراً وهمياً بل عقلياً غير مخصَّص . وهذا الضرب من الإدراك — وإن سميته توهما عقليا — فهو جهل بالجزئى من حيث هو جزئى . إلا أن ذلك الجهل ليس جهلَ نَقْصٍ بل جهلَ شرفٍ . وهذا كما قيل : « أن لا يُعلَم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم[٤] » . والجهل جهلان : جهل لما هو فى المرتبة[٥] العالية ، وجهل لما هو فى المرتبة[٥] السافلة . وكل واحدٍ له حكم غيرُ حكم الآخر : فالشىء العالى قد يُجهل كنهه لعجز السافل لا لكونه مجهول الكنه ؛ والشىء السافل قد يُجهَل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه[٦] الجزئى . والعقل لا يُتصور فيه الحقيقة الإلهية إلاّ بضرب من المقايسات واعتبار اللوازم وبالأشياء الخارجة عنه كما يُفْطَن له من طريق الرسم . ولو كانت ذات العقل ذاتا يتوصل من ذاته إلى أن يبنت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناه ذات الأول . فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلى ذات العقل للعقل ناقلا للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على[٧] كل مستعدٍ قابل وجوباً من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه إياه من حيث يُنال عنه فقط من غير وجوب فى ذات العقل ولا الماهية[٨] أصلاً . ومن عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصورات والتصديقات جميعاً ناقصة غير مُكْتَنَهَة . وأما الكلام الفصل فيها فليُتَأَمَّلْ فى الكتب وفى « الحكمة المشرقية » وأنه كيف يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه[٩] .

(زَ) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هى جزئية ، وبهذه الجهة

(ز) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت فى العالم العقلى ، لم تتذكر شيئاً مما علمته ، ولا سيما إذا كان العلم الذى اكتسبته دنياً ، بل تحرص على رفض جميع الأشياء التى نالت فى هذا العالم ، وإلا (فى المطبوع : ولا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضا تقبل الآثار التى كانت تقبلها ههنا . وهذا قبيح جدا أن تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فى العالم الأعلى » (ص ٢٤ س ١٤ — س ١٩) .

---

(١) العلا (٢) الزيادة عن ت (٣) أو بقى بعد ذكراً
(٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، مقالة اللام ، ف ٩ ، ١٠٧٤ ب ٣٣ . وراجعه قبل ص : ٢٠ ، ٣١ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) على : ناقصة
(٨) م : لية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تـكون مذ كورة[١] ، و إلا لوجب أن يعرض لها الانفعالات الجسمانية ، لأن إدرا كات[٢] أمثال هذه الأشياء تكون بانفعالات جسمانية ، فإنها إنما يمكنها أن تتذ كر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلي المنسوب إلى القوة المصوِّرة ، وذلك إنما يكون لها إذا انفعلت[٣] بتوسط آلة بدنية وصار[٤] لها الآثارُ الخاصة بالعالم[٥] الجسمانى فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة .

(حَ) إن النفس لها فى جوهرها قوة واحدة لا لها[٦] قوى مختلفة ، ولا أيضاً هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسوطة[٧] الذات ، ذات[٨] قوة شريفة ، وهى التى لها فى نفسها[٩] وهى القوة العقلية وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها . فالقوى[١٠] إنما تتكثر من حيث هى قوى للبدن فى البدن ، لا للنفس فى النفس ، بل للنفس بأنها منه . ولا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسمت هى أو قوى فائضة منها لا لسبب[١١] منها بل لسبب[١١] البدن ، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء < والقوى >[١٢] مختلفها فى المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء والقوى مختلفتها[١٣] ، و إلا فما السبب الذى أوجد[١٤] للبدن [١٥٠ ب] أجزاء مختلفة الأمزجة إلا النفس ؟ وما السبب فى أن جعلها مختلفة الأمزجة والهيئات إلا[١٥] لأن القوى التى تحتاج إليها النفس فى سكونها فى هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها فى أنفسها لا بسبب أن الأبدان[١٦] هى التى جعلتها مختلفة ، بل الأبدان هى التى هيأت باختلافها لقبول المختلفات منها ؟ فلما كانت النفس تحتاج فى استكمالها إلى[١٧] بدن ، خُلِق لها بدن لتعلق به . ولما كانت تنال كمالها العقلى بتوسط الإدرا كات الحسية ، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسية بعضها تنال فى خارج و بعضها لحفظ ما يُنال وتوصيله إلى النفس ، واحتيج لها بعد القوى الحسية

(ح) : « وليس للنفس قوى مختلفة ولا هى مركبة منها ؛ بل هى مبسوطة ذات قوة تعطى الأبدان القوى إعطاءاً دائماً . وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب ، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى ، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها ، وصفات المعلول أحرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول ، لا سيا إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول » (ص ٢٨ س ٥ — س ١٠) .

(١) بهذه الجهة تكون مذكورة
(٢) إدراك (٣) انفعلت جسمانية (٤) لها : ناقصة
(٥) بالعلم (٦) لأنها (٧) مبسوط
(٨) ذات : ناقصة (٩) أنفسها (١٠) والقوى
(١١) يسبب (١٢) الزيادة عن ت (١٣) فى المزاج ... مختلفها : ناقصة
(١٤) وجد (١٥) لا (١٦) قوى ... الأبدان : ناقصه
(١٧) استكمالها بدن

إلى قوة[١] دفَّاعة للضار غضبية وخوفية ، وقوة جلابة للنافع والضرورى شهوانية غذائية . فكانت بعض هذه القوى تحتاج إليه النفس أولاً حاجة[٢] الواحد إلى الواحد ، و بعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها وقبلها بتوسط حاجةَ ثابتة ، وخُلِقت النفس بحيث[٣] يصلح أن تفيض عنها فى البدن هذه القوى ، فيكون بعضها ، و إن كان أولاً فى الوجود المادى[٤] ، أخيراً فى الوجود الصورى . فإن سأل سائل : لِمَ كثرت القوى ، ولم انقسمت ؟ فالجواب : إن عنيت أنها لِمَ هى مختلفة[٥] فى ماهياتها — فليس ذلك لعلة من خارج ، فإنها لا يمكن ألا أن تكون كذلك . بلى[٦] ! إن كان فيها شىء مركب فتكون علتُه العلةَ لوجود ذلك التركيب . وأما كون ذلك التركيب ذلك الشىء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هى ماهياتُها ، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة وأُوجِبَ لها أن تكون مختلفة[٧] . و إن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة الماهيات فنقول : أمكن ذلك بأن أعدَّ لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة . و إن عنيت كيف وقع إليها قسمة شىء — فما وقع قسمة شىء ، فإنه[٨] ما انقسم ألبتة[٩] نفسٌ واحدة إلى قوى[١٠] كثيرة مختلفة . بلى قد تنقسم نفس ما كالنباتية[١١] إلى أجزاء متشابهة فى أجزاء متشابهة[١٢] أو مختلفة ؛ و إما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة[١٣] فلم يعرض ذلك ألبتة لا للنفس الأول فى ذاتها ، ولا لشىء من قوى النفس .

الميمر الرابع[١٤]

(آ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التى ليس يُيَسَّر كلٌّ لها ، بل إنما يُيَسَّر لها صاحبُ النفس بفُسالة[١٥] هذا العالم

(ا) : الشرح هنا يتعلق بالصفحات من ٤٤ إلى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالذات .

(١) دفاعية . (٢) إذ لا حاجة (٣) صلح
(٤) فى الوجود المادى أخيرا : ناقصة (٥) لم تنمى مختطفة من — وهو تحريف شديد
(٦) بل (٧) وأوجب ... مختلفة : ناقصة
(٨) فما وقع ... فإنه : ناقصة (٩) البتة : ناقصة
(١٠) قوى : ناقصة (١١) كالإنسانية
(١٢) المتشابهة (١٣) كثير
(١٤) الميمر الثالث (١٥) نفساً له هذا

المستحيل وخساسة مبلغ شهواته وأعراض الغضب والطمع وغير ذلك فيه . فإن[١] جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه . فإذا زَكَّى نَفْسَه وطَرَح عنها هذه الأغشية وراضها وهَذّبها[٢] ، أعدّها لقبول الفيض العلوى . فرأى أول شىء حُسْنَ نفسه فى جزئيتها واعتلائها وعتاقها عما يعبد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نورٌ يصرفها عن كل شىء ويحقِّر عندها كل شىء حسى ، فابتهج واغتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم دود هوة الملكوت[٣] المرددين فى لاشىء المتناحرين[٤] عليه ، ينام فى ذلك التخبط ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غم وخوف وحسد وهمٍّ[٥] ورغبة وشغل فى شغل فى شغل[٦] ، وذلك بهجة ونور يأتى[٧] من عند الله بتوسط العقل ليس يهدى إليه الفكر[٨] والقياس إلا من جهة [١١٥١] الإثبات[٩] ، وأما من جهة خاصٍّ ماهيته وكيفيته فإنما يدل عليه المشاهدة . ولا ينال تلك المشاهدة إلا من استعدَّ لها بصحة مزاج النفس[١٠] ، كما أن من لم يذق الحلو[١١] فيصدّق[١٢] بأنه لذيذ ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الالتذاذ به إلا بالتطعيم إن كان مستعداً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلتذَّ بها أيضا ووُجِدَتْ المشاهدةُ مخالفةً لما كان يقع[١٣] به التصديق السالف .

(بَ) لما أشار إلى النور الذى يسنح على النفوس الزكية من النور[١٤] الحق ، قال : إن النور الحق الأول جلت عظمته ليس نورا ، ولا على أحد وجهين : فإنه ليس نورا على أنه نور شىء يتصل[١٥] إلى ما يصل إليه ذلك الشىء ، ويكون وصول ذلك الشىء سبب وصوله ؛ وأيضا ليس هو نورا لصفة من صفاته حتى يكون هو شيئاً[١٦] ليس له النورية فى هويته ، بل فى شىء من صفاته[١٧] وتوابعه ؛ بل هويته نور من حيث هو هويته . وذلك أن الشىء من حيث

(ب) : الإشارة الموجودة هنا لم نعثر عليها بحروفها فى المنشور من « أثولوجيا » ، لكنه يستنتج وبقية الفقرة مما سنورده بعد خاصاً بالفقرة ج .

---

(١) وإن (٢) هداها (٣) غير واضح المعنى
(٤) المتاخرين (٥) وهم (٦) وشغل فى شغل
(٧) أى (٨) العقل يهتدى إليه الفكر
(٩) الإيثار (١٠) البدن (١١) الحلو : ناقصة
(١٢) فيصدق (١٣) وقع (١٤) نور
(١٥) فيقبل ... فيكون وصول .. (١٦) م : شىء
(١٧) حتى يكون ... من صفاته : ناقصة

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والرتبة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وسائر ما به يقبح[١] وجود الشىء وينزل ويَسْفُل . فإذا[٢] كان الشىء نورا بذاته ونوراً قائما بذاته[٣] ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شىء إلى كل شىء إذا كان مستعداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشىء هو نور فيه محجوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شىء غير محجوب الذات عنه بشىء[٤] من الأشياء الأُخَر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلى ذاته لذاتها وصولا[٥] بذاته ؛ ويصل إلى كل شىء من طريق كل شىء ، فإنه ساطع على كل شىء مُتَأَدّ عنه إلى كل شىء ، لكن هو بل الأشياء تقتضى ترتيبا خاصا فى النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلى لكل شىء بكل شىء .

(حَ) أى إن[٦] كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها[٧] ، فكان[٨] ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — لكانت الصفة التى له التى بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن[٩] فاعليتُه فاعلية الفاعل الأول . ونقول إن المبدأ الأول عَزَّت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة ؛ بل يكون ذاتا مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيرا من الصفات تتبع الذوات مثل الأمر الذاتى للإنسان الذى هو هوية ذاته يتبعه أنه بحالٍ[١٠] وأنه كذا وأنه كذا من الخواص والأعراض اللازمة التى ليست مقوِّمة له بل تابعة لوجوده متقوِّمة بوجوده . فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته ، كانت مُكافِئةً لذاته فى وجوب الوجود

(ج) : « والنور الأول ليس هو بنور فى شىء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فلذلك صار ذلك النور ينير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة . فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفاعيلها بصفات فيها ، لا بهويّتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فلذلك صار فاعلا أولا وفاعل الحسن الأول الذى فى العقل والنفس » (ص ٥١ س ٧ — س ١٢) .

---

(١) فتح ؛ وهو تحريف ظاهر (٢) وإذا
(٣) ونورا .. بذاته : ناقصة (٤) بشىء : ناقصة
(٥) أى الشىء الآخر غيره . وفى ت : وهو لا بذاته
(٦) إذا (٧) لذاته من ذاتها
(٨) وكان (٩) تكن : ناقصة (١٠) لحال

ولا سبْق لذاته عليها بالعلة . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أمرين . وذلك قد بُيِّن امتناعه[١] فوجوب[٢] الوجود دائماً هو لذاته تعالى وإن كانت له صفات فهى واجبة بوجوب ذاته . فهذه هى المعلولية . وإذا كان فيها النورية المشرقة على القوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(دَ) قال : الروحانيون أصناف . فَتَرَكَ الصِّنْفَ الذى عقلتَه وعَرَفْتَه وهو العقول والنفوس ، وذكر الصنف الذى[٣] هو كالنفوس فى العقول والنفوس الزكية . فإن العقل بالفعل منتقش[٤] بماهية كل موجود [١٥١ ب] ، وأنه ليس الأمر[٥] على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هى لوازمُ للذات وبعضها لوازم لبعض فى عالم المعقول على ما فُصِّل فى « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش بما[٦] فى العالم المعقول بضربٍ من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما وبين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية[٧] وشرف للذات المادية التى هى نقوش لها وهناك . فإن نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست زينة للذات التى يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات مترتبة بنفسها ، وأشرف من تلك النفوس العقلية التى يلزمها[٨] من حيث تعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس لماهية أعلى ، فتكون رتبةً وجلالة الماهية السافلة مثل تجلى هوية الحق الأول إذا نالها[٩] ذات العقل ، وصورة العقل إذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل . فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء

(د) : « والروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجومية ؛ والروحانيون الساكنون فى تلك السماء كل واحد منهم فى كلية فلك سمائه . إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما يكون الأشياء الجرمية التى فى السماء لأنها ليست بأجسام ولا تلك السماء جسم (ص : جسما) أيضاً ، فلذلك صار كل واحد منهم فى كلية تلك السماء . ونقول إن من وراء هذا العالم سماءً وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين (فى المطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؛ وكل من فى هذا العالم سمائى ، وليس هناك شىء أرضىّ ألبتة . والروحانيون الذين هناك ملائمون للأنس الذى هناك لا يتغير بعضهم من بعض ، وكل واحد لا ينافى صاحبه ولا يضادُّه ، بل يستريح إليه » (ص ٥٢ س ١٦ — ص ٥٣ س ٦) .

---

(١) فوجب فى ذلك . امتناعه : ناقصة
(٢) فوجب
(٣) الذى : ناقصة
(٤) متعين
(٥) ليس إلا على ..
(٦) بما : ناقصة
(٧) وفضيلته
(٨) بل تلك .. من حيث : ناقصة
(٩) فإنها لها ذات ...

والعالم بنوع أعلى وأشرف ، فإذا انطبع بها مادة العالم الجسمانى يَشْرُف بها ؛ إلا أنه لا ينالها كما هى ، بل كما يمكن لها وكما تصير به جزئية ملابسة للغواشى ، وتلك الصور التى من[١] عالم العقل ليست تتميز وتنفرد[٢] ويقوم كل واحد منها بمعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس فى العالم الجسمانى بمعزل عن القمر وزيداً عن عمرو بل كلها معاً وكل منها فى كل الآخر ، لو جاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مثنوية[٣] إلا بالمعنى فقط ، وأما بغير ذلك فلا . وأما هذه التى فى الأجسام فهى متتابعة فى المعنى وفى غير المعنى إذا كانت أجساماً . وأما إذا لم تكن أجساما ، فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرائحة فى التفاحة : فهذا ربما أشار إلى تفهيم شىء مما هناك مما لا يتباين إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهى بعيدة عن منافرة تجرى بين غير[٤] الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التى لا يجوز اجتماعها معاً فى ذات واحدة . بل صور المتضادات والمتنافرات هناك متسالمة[٥] متساعدة ، كمال[٦] كل واحد بأنه مجامعٌ للآخر وبحيث يصلح أن يجامع الآخر ويكون معه لروحانيته[٧] .

الميمر الخامس

[١٤٣ ب] فصل[٨] . المبدع على الإطلاق هو الذى وجوده من شىء آخر وله من نفسه أن لا يكون له وجود ، ثم ليس يتوسط مادة قُدِّر فيها وجود ذلك ، والمبدع على الوجه

---

(١) فى
(٢) تعود . وهو تحريف
(٣) ينسونه
(٤) تغير
(٥) متألمة
(٦) با كمال

(٧) هنا وردت التعليقة التالية فى صلب النص فى كلتا النسختين :

«من ميمر من كتاب « الأثلات » مكتوب فى مجموع الإلهية وهو الفصل الذى أوله : المبدع على الإطلاق وهو الذى وجوده ... إلى الفصل الذى آخره : وفقد الخير أعظم من الشر النادر فإن ذلك شر عام تال . أنت إذا فكرت وجدت طبيعة البدن منفعلة من الهيئات النفسانية، وإن لم تكن الهيئات النفسانية موجهة نحو ذلك، مثل أن الفكر فى الحامض قد يضرس ، وتأمل العين الرمدة قد يرمد وتخيل صورة حسنة لأن يجامع ينهض أعضاء الجماع ، وتخيل الفزعات يرعش ، وتخيل المزاج إلى البرد من غير أن يقصد الأمر النفسانى ما يعرض من الأمر الطبيعى — كذلك حال انفعال طبيعة العالم من نفسه » .

وعلى هذا فعلينا أن ندخل هنا القسم المشار إليه وهو موجود فى ١٤٣ ب إلى ١٤٥ ب .

(٨) هنا ترد الشروح على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع المشروحة بالدقة من المطبوع من «أثولوجيا» . فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها ابن سينا أن تشير إلى مواضع بعينها ، بل إلى الأفكار العامة الواردة «بأثولوجيا» ؟ أو لم يبق لدينا القسم من «أثولوجيا» الذى يشرحه هنا ؟ هذا إلى أنه غير موجود فى ت .

المخصص هو الذى مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الموجد له [١٤٤ أ] بحيث لم يَتَسَلَّط عليه قبله العدم ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أنْ عارض عدمه بمَنْعٍ بعد تمكن . والإبداع نسبة المُبْدِع إلى المُبْدَع من حيث هذا الوجود . قال : ليس(١) فيضان الصور عن الأول الحقّ على سبيل ما يترتب فى الفكر ويطلب بالروية بل أُبْدِعت الإبداع الشريف الذى ذكروا ، مما يبدعها البارى بذاته لا بتوسيط شىء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلى للعقل عَقَله العقلُ وعقل ذاتَه وعقل منهما كل شىء دفعة لا بطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — بعديةً ذاتية لا زمانية — العالمَ الحسىّ وما فيه . — ليس إبداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذلك ليس لما بعده لكنه ليس فى إبداعه منعٌ لأن يفيض الجود الإلهى إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبةِ وجودَها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون المعنى الإلٰهى الفائض واقفا ووراءه إمكان ، ولم يمكن أن يكون فى المعقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلى والحسى ثم لا يأتيها الجود الإلٰهى ، تعدّى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التى لو كان إيجادها لحاجةٍ من الموجد أو فاقة أو شوق إلى وجود شىء أو غرض فى وجود شىء لكان بها غُنْية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لكون الجود أكمل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسيا وكون ما يصح وجوده من عند الفياض بإبداعه .

فصل : أول اثنينية فى المُبْدَع — أىَّ مُبْدَع كان هو — أن له بحسب ذاته الإمكانَ ، ومن جانب الحق الأول الوجودَ . ومن هذين تأتلف هوية موجودة . ولو كان المبدع عقلا

(١) : « لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئا من هذا العالم السفلىّ أو فى العالم العلوى بفكرة ولا روية البتة . فبالحَرِى أن لا يكون فى المدبر الأول روية ولا فكرة » .
وراجع أيضاً : « ليس لقائل أن يقول إن البارى روّى فى الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذى أبدع الروية ، فكيف يستعين بها فى إبداع الشىء وهى لم تكن بعدُ ؟ ! وهذا محال ، وتقول إنه هو الروية ، والروية لا تروّى أيضاً ؛ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تروّى ؛ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محالٌ . فقد بان وصحّ صحة قول القائل : إن البارى — عزّ وعلا — أبدع الأشياء من غير روية » (صفحة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيعقل ذاته ويعقل الأول . وناله من الأولى بذلك للأول اثنينيةٌ تقع له لا بعد هويته ، بل بهما تكون هويته ، ثم يتبعها عقلها لما يتبعها ويصدر عنها ، فتكون تلك . وإن كان فيها كثرة ، فإنما هى كثرة لازمة بعد استكمال الهُويّة كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . وبهذه الجهة جاز أن يُبْدَع من العقل المبدع الأول ، عقلٌ ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنينية يكون لها أيضا اثنينية أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . نقول : إنه لا يمكن أن نذهب إلى غير نهاية ، فيجب إذن أن نقف عند وحدتين صرفتين ، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدها ماهية والأخرى وجوداً من الأول . فنقول : إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين فإنها ليست مبدعة من حيث هى ماهية ، بل من حيث مقرون بها الوجود ؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هى ماهية مجموع ماهيةٍ ووجودٍ من الأول به وَجَبَتْ ، بل الوجود مضاف إليها كشىء طارىء عليها . فليست الماهية تقتضى اثنينية فى ذاتها لأنها ماهية ، بل لعل ذلك يكون لأنها ماهية شىء مركب فى حقيقته . وأما جانب الوجود فلعل قائلا يقول : وجود تلك الماهية فى حيز نفسها ممكن أن يكون وأن لا يكون ، ومن الأول هو واجب فهو أيضا متكثر ذو اثنينية بتسلسل إلى غير النهاية . فنقول : ليس كذلك ، بل وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئا يلحقه الوجود ، بل هو نفس الوجود الذى يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى يُنْظَر هل هو [١٤٤ ب] له بإمكان ، وهو فى نفسه وجود ، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب ، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب . وأما كونه للماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأوّل ذلك الوجوب ، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود . وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به ، بل هو حالٌ لازمةٌ لتلك الماهية من نفسها . وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقيسةً إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شىء من الأشياء الأخر ، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها فى نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك فى الإبداع أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شىء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ، وكيف القول فيه إن دخل — فقد شُرِح فى « الحكمة المشرقية » .

فصل : قال : إن الرحمة الإلٰهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارَك به بحسب كل شيء من مادته وصورته . فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذى فيه ، أى الأمر العقلى الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوِّره حتى تعطيه آلات دفّاعة عنه جلابة إليه . ونعنى بالعقل هٰهنا النصيب من الأمر العقلى الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص وينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبعية . وهذا كلام بحسب التخييل ، وأما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب .

فصل : قال : إن كان ذلك العالم تاما غاية التمامية وهى الفضلية ، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها — أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته ويعقل جميع الأشياء التى تلزم ذاته ، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها بلا توسط وعاقلا لكل ما يلزم ما يلزم له وما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يجعله خاطراً بالبال. فإن هذا إنما يجوز فى العقول الناقصة . وإذا كان كذلك كان حكمه حكمنا لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترتيبها ، فعقلْنا بالضرورة جميع النتائج . وأما هناك ، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالفعل التام ، فيجب أن يعْقل كلَّ شيء ، وأن يعقل كل شيء : هو أن يحضره صورة كل شيء معقولة مهذبة عن الغواشى الغريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ، ويصير به إمكانُه وجوبا ، ولكنه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كلُّ وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأعمّ ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المعقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول « وإبداعا » من جانب نسبة الأول إليها . ولقائل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لازماً لذاته على ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير ، وإن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزومها [١٤٥ ا] إياه ، فيكون إنما وجبت بتعقله لها ، وتعقله لها ليس فى مرتبة تعقله لذاته بل تابع لتعقل ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته ، ولذلك قبلية ذاتية على تعقله أو معية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن يعقلها وإذا كان كذلك فتكون باعتبارها فى درجة تعقله لها ممكنة أن تكون عنه . فتعقلها إذن ممكن عن ذاته ، لا واجب عن ذاته . فماذا يجب إذن ؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها موافيا لوجوب لها عنه فى أنفسها ، صادفه العقل . وكذلك فيكون لزومها عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله ، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها ، ولا يكون إنما صلحت وانتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيرى ذلك ، بل وجبت كذلك بتعقلها[1] كذلك . فتكون إذن ذاته إما جلابة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعقلها بل من حيث ذاته ، وإما أن تقول إنه يقصدها وينظمها . فإذا قلت يقصدها وينظمها ، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه يعقلها ، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقلياً . فبقى أن ذاته جلابة للأشياء إلى النظام ، ليس إنما عقلها على مراتبها وعلى الأصلح لها فتبع عقلَ ذلك نظامُها ، بل وجب عن ذاته نظامُها فعقلها على نظامها . ويرتفع الشيء الذى تسميه أنت عناية وهو تعقل الأول للمصلحة والصواب . فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتعقله لها ، وإن كان قد يصحبه تعقله لها . فنقول إن الأول تعقَّل الأشياء ممكنة عنه فى حد تعقلها الأول ، وعقله لها ممكن يتبعه لزومها لوجوده فتصير بأن تعقلها واجبة عنه . فهى مع عقله لها فى الترتيب الذاتى ممكنة ، وبعد عقله لها بالترتيب الذاتى واجبة . ثم يُعقل وجوبها عنه بأحوال لها : بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها ، وبعضها غير واجبة بل ممكنة . وتعقل الأصلح لها من وجوه إمكانها ، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا ، وهو العناية ، وهو العقل الأصلح ما يكون . وإن وجودها منه لكمال وجوده والزائد على الكمال ؛ وإنها إنما تلزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالمقصود بالعرض . وأما الحق فغنيّ بذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل . فإن الجميل لا يكون علةً داعية له إلى شيء وإلا حُمل به إن تحبّب ؛ وإن كان سواء فلا داعى ؛ هذا بيِّن عند العقول الصحيحة . وقد جل الأول عن

(١) ن : تعقلها .

داع بدعوة وحامل يحمله وأمر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتعقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء ويجب تعقله لها ، وإن ذاته الذات الذي يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها ، وبهذا يتم كون العناية عناية ويكون للذات تقدم على وجوب الأشياء . وإنما يكون بالقياس إليها إمكان الأشياء عنها ولا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسط وجوب صفاته التي له في ذاته . وأما الإبداع فأن يكون للشيء وجود عن الأول وحده ، فلا يكون كان الأول وشيء آخر من أسباب الشيء وشرائطه ، ثم وجد الشيء . وكذلك إن قال قائل كان الأول وإمكان وجود ذلك الشيء في نفسه ، فقد قدم عليه اثنين ؛ فإن قال كان الأول ولم يكن معه إمكان وجود ذلك الشيء في نفسه فكان ذلك الشيء ليس ممكن الوجود في نفسه ، وما ليس ممكن الوجود في نفسه موجوده إما واجب لا علة له ، [١٤٥ ب] وإما ممتنع لا علة له أيضا ، ولا يصح أن يقال : إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده ، فإن ذلك قد بيّن خطؤه في الكتب . فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاوراً لعدمه تقدما بقبلية لا تصطحب هي وبعديتها معاً . إذ عرفت أن القبليات منها ما يصاحب البعديات ، ومنها ما لا يصاحبها . فيجب إذن أن يكون التقدم في الإبداع إن كان الإبداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب ؛ وشرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدما ذاتيا ليس بقبلية منافية للبعدية ، وهي القبلية الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شيء إليه مرجعه ، أي إنما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالتشبه به .

فصل : قال يجب أن يترك[1] أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجُعِلَت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلي وخير كلي ، وهو واحد في الأصل ويتشعب في الفروع ؛ كذلك السموات من جملة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير وبين منتهاه ؛ يفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والتشبه بالمعقول المحض على ما عرف ، فيتبعه نظام أو خير فيما دونه وإن لم يقصده بذاته لأجله ، بل المقصود غيره . وليس إنما يؤثر في عالم الكون والفساد بحركاته

(١) كذا في الأصل ولعله : يدرك ، واشتبه على السامع حرف الدال فكتب يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما ضَرّت وربما نَفَعَت ، لا قصد لها بالمضرة والشر ، بل هي ضروريات تتبعها لابد منها ولا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول ، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسبابا للخير على الجهة التي هي بها أسباب إلا وتلزمها بالضرورة في الأول . والندرة أمور ضارة وشرور ، مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلي بالنار والماء في عالم الكون والفساد إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المجعول لكل واحد منها حركته للخير الأعم أن يحترق منه شيء نفيس إن كان ناراً أو يغرق منه حيوان إن كان ماء . وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق والماء لا بحيث يغرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تتادى إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء لم يمكن أن يكون لا ذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وفقدُ الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام .

فصل : تقول إنه لولا صنع الله وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة على تعالي ذاته وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه والخير على نظامه ، على أن ذلك تبع لوجوده لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لمّا شَرُفَ بذاته وَجَبَ أن يفيض عنه الوجود فلو لم يفِضْ عنه الجودُ لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه . قالوا : لو لم يكن الباري بحيث يفيد وجودَ كلٍّ ذات وكل دائم ، لم يكن الأولَ الحق ، لا أن كونه غيرَ فائض عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [١٦٤ ا] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذاك . وتقول إنما احتيج في العناية الإلهية كما هي عناية إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكوَّن منه قابلا للكون والفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرُّف النفس فيها ليكون في الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صوراً على أحسن ما يقبل وجعلها له ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، لم يضع الممكنات من التكوين الشريف وأوجدت ،

و إن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والفيض الإلٰهى انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد و إلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أُفيض الوجود على أحد النحوين لم يكن الوجود مشتملا على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلمْ يَجِبْ أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد .

الميمر السابع[١]

(آ) أى أن النفس هبطت لاستطاعتها وقدرتها للغلبة[٢] التى لها لتصور[٣] الوجود الذى يليها و يتلوها وهو الوجود الحسى ومُدَبِّرها ولأن يستفيد منها الكمال .

(بَ) أى إن كانت زكية [١١٥٢] يتأتى[٤] لها أن تفارق[٥] عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طَبْعَ مباديها[٦] العقلية ونزاهتها عن الأدناس المثبطة بعد انحلال التركيب الجسمانى عن اللحوق[٧] بالعالم العقلى وكانت بحيث تُسرِع لحوقها بما قبلها لم تتضرَّر[٨] بهبوطها بل انتفعت به .

(حَ) أراد أن البارى جعل[٩] فى طباع النفس وقواه أن يفعل هذه الأفاعيل وينفعل

(ا) : « النفس الشريفة السيدة ، وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت إلى هذا العالم السفلى ، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصوّر الأنية التى بعدها ولتدبرها » (ص ٧٥ س ١٦ — ص ٧٦ س ١) .

(ب) : « وإن أفلتت من هذا العالم بعدتصويرها وتدبيرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً ، لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل انتفعت به. وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشىء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغتَ عليه قُواها وتراءت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التى كانت فيها وهى فى العالم العقلى » (ص ٧٦ س ١ — س ٦) .

(ج) : « فلولا أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الأبصار، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا ، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة » (ص ٧٦ س ٦ — س ١١) .

(١) فى ت : الميمر الرابع

(٢) كذا فى الأصل ، ونظن أن صوابه هو : « وقوتها العالية » ، كما فى نص « أثولوجيا » (ص ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستقيم عليه أيضاً . وفى ت : لعلته

(٣) يتصور

(٤) فيأتى

(٥) تفاق ... وهو تحريف ظاهر

(٦) عادتها

(٧) اللواحق العالم ...

(٨) م : يتصور ؛ ت : يتصرع

(٩) حصل

بهذه الانفعالات لتخلص بذلك إن وقعت فَتُرِكت[١] عقليةً على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولولا ذلك لتعطل ما كان فى قوتها من مساورة عالم الشر[٢] والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلى .

(دَ) ليس غرضه أن يشير إلى أن البارى استفاد بهذا منزلةً أو درجة[٣] أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن[٤] يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولا أن يُعْرَف بذلك أولى وأجمل به وأعود عليه من تركه للتعرف ؛ ولا أن يكون فيض للوجود عنه يجعله شريف الذات كامل الوجود . وليس الحال فى ذلك كالحال فى النفس ، فإن النفس تتم بالبدن وتستكمل بالتصرف فيه . لكنه يقول إنه لولا صنع الله تعالى وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن[٥] هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل[٦] دلالة على تعالِى ذاته ، وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض عنه الوجود على نظامه . على أن ذلك تَبَعٌ لوجوده ، لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لَمّا شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود ، فلو لم يفض منه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها فى نفسها أو لسبب فنفرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه .

(هَ) أى : لو لم يكن البارى بحيث يفيد[٧] وجود كل داثر وكل دائم لم يكن الحقَّ الأول ، لا لأن لا كونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل — لو كان — على أن أوليته غير موجودة ، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . ومراده أن يبين أن النفس لو لم تكن بحيث

(د) : « ودليل على أن هذا هكذا (أى ما سبق قوله فى ج) ، الخليقة ؛ فإنها لما صارت حسنة بهيّة كثيرة الأثر متقنة واقعة تحت الأبصار ، صار الناظر إليها ، إذا كان عاقلا ، لم يعجب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارئها ومبدعها . فلا شك أنه فى غاية الحسن والبهاء لا نهاية لقوّتها إذ فعل مثل هذه الأفاعيل المتلئة حسناً وجمالا وكمالا » (ص ٧٦ س ١٢ — س ١٦) .

(ه) : « فإذا لم يكن الأشياء الدائمة والأشياء الداثرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة ، لم يكن الواحد الأول علة حقاً. وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وخير (فى المطبوع : علة ونوراً وخيراً ، بالنصب) » (ص ٧٧ س ٣ — س ٥) .

(١) أن وقعت فنزلت

(٢) من مبادرة عالم النفس

(٣) وجه

(٤) أن

(٥) أن : ناقصة

(٦) بل دلالة على نظامه والخير على نظامه على أن ذلك تبع ...

(٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت[1] لها شرفها .

(وَ) كأنه يقول : و إنما احتيج فى العناية الإلٰهية ، كما هى عناية ، إلى وجود شىء مثل الهيولى يكون المكوّن منه قابلا للكون والفساد لأجل أن تصير قابلةً لتصرف النفس فيها ليكون فى الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فما لم يقبل صور على أحسن ما يقبل وجعل آلة[2] ومنفعة للجوهر الذى له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تضيّع الممكنات فى التكوين الشريف ما وجدت ، و إن لم يكن المقصودَ الأول بحسب العناية .

(زَ) إن الفيض الإلٰهى انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، و إلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملا على أنحاء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، و إن تقدما[3] الطبيعة بالذات ، فهما تاليان للطبيعة فى تأثيرها فى العالم الحسى القابل للكون والفساد .

(حَ) قال : هذا يدعى أن لنفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات فى هذا العالم وحفظاً

(و) : « كذلك لم يكن ينبغى أن يكون النفس فى ذلك العالم العقلى وحدها ولا يكون شىء قائم لآثارها ، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلىّ لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفاعيلها وتؤثر فى الشىء الذى يكون تحتها » (ص ٧٧ س ١١ — س ١٥) .

(ز) : « لما قبلت الهيولى الصورة من النفس ، حدثت الطبيعة ثم صَوّرت الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جُعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر العلل العقلية المصوّرة وأوّل العلل المكوّنة . ولم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل أن تأتى الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل العلة الأولى التى صيرت الأنيات العقلية فعلا وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد » (ص ٧٩ س ٣ — س ١٠) .

(ح) : « (إن النفس إذا صارت فى هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القليلة النور . وذلك أنها لمّا فعلت فى هذا العالم وأثّرت فيه الآثار العجيبة ، لم ترَ من الواجب أن تخلّها ، فتدثر سريعا ، لأنها رسوم . والرسم إذا لم يمدّه الراسم بالكون ، اضمحلّ وفسد وامّحى ، فلا يتبيّن جماله ولا تبينُ حكمة الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا ، وكانت النفس هى التى أثرت هذه الآثار العجيبة فى هذا العالم ، احتالت أن تكون هذه الآثار باقية) . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ، أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألقته إلى هـذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتَلزمه (فى المطبوع : « تدبر » ، « وتلزم » على هيئة مصادر) » (ص ٨٢ س ١٦ — ص ٨٣ س ٦)

---

(١) غير واضحة فى الأصل فى م ، وفى ت : كان يغيب لها شرفها (٢) م : من

(٣) ن : تقدم .

انظام العالم . والذى يجب أن تعلمه فى هذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكملت بالعقل التام بالفعل [١٥٢ ب] صار لجواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد وله فى عالم الولادة أحوال أخرى وقوةٌ أخرى : وهى بمثابة أن تشارك العللُ والمبادى فى الفيض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد فى هذا العالم مزيد فى الكمال تقبله وفى الاستعداد يكون له ، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفضائله ، بل لكان قد حصل منه ما لا نهاية له وهو على الزيادة . إلا أن استعداد المادة ومنتهى احتمالها محدود ، وذلك الحدّ ليس يقصّر عن تدبيره المبادى الأول حتى إذا انضاف إليها ما لَه قوةٌ أخرى زاد فى ذلك . وهذا مثلا كما يُتَوَهَّم أن للماء فى تسخنه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ما معينة يصل إليه ويزيد على النار أضعافا مضاعفة ، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما فى قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخُّن .

(ط) أى كما أن الأسماعَ إذا شغلتها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس مشغولةٌ بما يورد عليه العالمُ الحِسّى ، عن الشعور بعالمها .

(ى) أى لكل نفس قوتان : قوة مُعَدّة ليُحَسَّ بها مواصلتها لعالم العقل ، وقوة مُعَدَّة ليُحَسَّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هى العقل الهيولانى فالعقل بالملكة . والقوة الثانية < وهى > أقربها إلى النفس ، العقلُ العملى . وهذه الحواسُ الباطنةُ والظاهرة .

(يَا) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف تدبيره ويحتاج إلى جلب نوافع ودفع مضار فيختلف أيضاً تدبيره ؛ بل جوهره واحد متشابه

(ط) : « فإن قال قائل : فلم لا نحسّ بذلك العالم (أى العلوى الذى كانت فيه النفس) كما نحسّ بهذا العالم ؟ قلنا لأن العالم الحسى غالب علينا ، وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المذمومة ، وأسماعُنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللمط (فى المطبوع اللفظ) ، فلا نحسّ بذلك العالم العقلى ولا نعلم ما يؤدى إلينا النفسُ منه . وإنما نقوى على أن نحسّ بالعالم العقلىّ وبما تؤدى إلينا النفسُ منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشتغل بشىء من أحواله » (ص ٨٣ س ١٣ — س ١٨) .

(ى) : « إن لكل نفس شيئاً يتصل بالجرم سُفلا ، ويتصل بالعقل عَلواً » (ص ٨٤ س ٦) .

(يا) : « والنفس الكلية تدبّر الجرم الكلى ببعض قوتها بلا تعب ولا نَصب ، لأنها لا تدبره بالفكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا ، بل إنما تدبره تدبيراً عقلياً كليا بلا (فى المطبوع : لا) فكر ولا رويّة (المطبوع : رؤية) . وإنما صارت تدبره بلا روية (فى المطبوع : رؤية) لأنه جِرْمٌ كلى لا اختلاف=

الأجزاء ، متشابه الأحوال فى الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال فى مراعاة أمر كليته وأجزائه ولا ينفعل فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا تحتاج النفس معه إلا إلى علاقة وإلى تحريك له وحده بسيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية ، فيكون موجودا لها من جانب العقل ما من شأنه أن يوجد لها منه فى أول وجودها .

(يب) يعنى أن النفس ثابتة لعالمها التى هى متعلقة به كمن يكون فى يده شىء وقد نسيه . وإذا نسيت عالمها نسيت اللذة الحقة التى لها منه اشتغالاً باللذة الفانية ، اللهم إلا أن تُنزِّه نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقطُ عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد تشبه نفسَ الكل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

< الميمر الثامن >

قال[1] : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المعقولات فى هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل ، أتدركه بقوة صرفه لذاتها أو باستعمال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالقوة التى

= فيه ، وجزؤه شبيه بكلّه ؛ وليست تدبّر مزاجات مختلفة ولا أعضاء (فى المطبوع : الأعضاء) غير متشابهة ، فتحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرمٌ واحد متصل متشابه الأعضاء ، وطبيعتُه واحدة لا اختلاف فيها (ص ٨٤ س ٦ — س ١٢) .

(يب) : « فإن قويت النفس على رفض الحسّ والأشياء الحسية الدائرة ولم تتمسك بها ، دبّرَتْ هى هذا البدن بأهون السعى بغير تعب ونصب ، وتشبهت بالنفس الكلية ، وكانت كهيئتها فى السيرة والتدبير ، ليس بينهما فرق ولا خلاف » (ص ٨٥ س ٢ — س ٥) .

١ « فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت فى هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التى فى العالم العقلى ؟ وكيف تدركها : إما بالقوة التى كانت تعملها بتلك وهى فى ذلك العالم ، أم تفعل بغير تلك القوة ؟ وإن كانت تعملها بتلك القوة ، لم يكن بدٌّ فى ذلك أن تدرك الأشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا محال ، لأنها هناك مجرّدة محضه ، وهى ههنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ههنا بفعل ما ، والفعلُ غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدرّاكة ؛ وهذا محال ، لأن كل إدراك لا يدرك شيئاً من الأشياء إلا بقوتها الغريزية التى لا تفارق الشىء إلا بفساده . قلنا إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية ههنا بالقوة التى كانت تعمل بها وهى هناك . غير أنها لمّا صارت فى البدن احتاجت إلى شىء آخر تنال به الأشياء التى كانت تنالها مجردةً . فأظهرت القوةُ الفعلَ وصيّرته عمّالا ، لأن النفس كانت تكتفى بقوتها فى العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلمّا صارت ههنا احتاجت إلى الفعل ولم تكتف بقوتها ، والقوة فى الجواهر العقلية العالية [و] هى التى تظهر الفعل وتُتَمّمه ؛ وأما فى الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذى يتمم القوة ويأتى بها إلى الغاية » (ص ٩٦ س ٩ ، ٩٧ س ٤) .

لها فى ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والعمل ، فهى فى البدن كالمجردة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهى فى البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بُدّ لها من فعل فلا يُنتفَع بقوتها فى إدراك المعقولات فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المعقولات لا تدرك إلا بالقوى الغريزية التى للجوهر النفسانى دون الآلات الخارجة . فالجواب أن النفس لا تدرك العقليات الصرفة إلا بقوتها تلك ، لكنها لما صارت بدنية ، أى محتاجة إلى البدن فى أفعالها ، احتاجت إلى شىء آخر تجلو به القوة ، ويكملها ويصيرها كما ينبغى أن يكون لها فى ذاتها ، فلا تكمل تلك القوة لفعلها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها ومعبّر . وإنما كملت للأفعال التى بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمّالة بعمل لتكمل القوة وتجعلها بمطالعة المحسوسات مهيأة لقبول فيض [١١٥٣] من فوق تتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل ، لم تَحتَجْ إلى أن تلابس الأبدان ، فإن ملابستها الأبدان لتكميل تلك القوة . قال إن القوى فى الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل ، وإنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل وأن لا يكون ، بل إنما التى يصدر عنها الفعل وجوباً لكمالها ثم استغناؤها بعد كمالها بنفسها ، لأن كل شىء منها يفعل بعد الأول وبعد ذاته كل شىء من ذاته ، ولأنه يلزم . وأما فى الجواهر التى فى هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل ، كما ترى أن قوة الكتابة بعيدة فتصير بالاستعمال قريبة ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتُتِمّه . وههنا فالقوة إنما تقوى وتُنشأ بالفعل .

ذَكَرَ[1] المشاهدة الحقة : [و] هى التى لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكملت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التى لها دون عمل أكثر مما يسميه النهوض ، وهو كالإعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا يُحتاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجرّدة .

(١) « إن الشىء الذى به ترى النفسُ الأشياء العالية والعقلية وهى هناك ، تراها وهى ههنا وهو قوتها ؛ وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التى كانت تستعملها وهى هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السعى ولا تدركها ها هنا إلا بتعب ومشقة . وإنما ينهض تلك القوة فى خواصّ الناس ومَنْ كان فى أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء الشريفة العالية التى كانت هناك أو ههنا » (ص ٩٧ س ٥ — س ١٢) .

قال[١] : إن الأنفس التي تفارق الأبدان لا تخلو من أغشية ولبوسات ، وإنها تحتاج أن يكون لها بدن ما ، يكون له به تعلقٌ ما تُستَبْقَىٰ به إن كانت قد وجدت الكمال العقلي ، وإن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أنفس غير أنفسها ضربا من الاستعمال . والنفس إذا تمت قوتُها في هذا البدن فبالحَرِيٰ أن يكون لها أن تستعمل بدله — لضرورةٍ ما وحاجة ما — بدناً أجلَّ منه وأشرف .

قال[٢] : إن النفس إنما يجوز أن تتذكر المعاني الجزئية ما دامت لها الآلات التي بها تنال وتتخيل المعاني الجزئية ، وهي آلات بدنية . ونفوسنا إن كان حقاً ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلا كالمرئي لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها — جاز أن يكون هناك ذُكر ، فإذا تنزلت من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلي العقلي ، فأول حَيِّز الذِّكر هو عالم السماء ، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تتذكر هناك شيئا . وأما أنه كيف يجوز و بتوسُّطِ ما ذا يكون ، فليُطلَبْ من «الحكمة المشرقية» . وليس ببعيد أن يكون لبعض أنفسنا ، ونحن في هذه الأبدان ، علاقة ما مع الأحوال السماوية وبها تتصل بالنفس السماوية فتأخذ الجزئيات منها في المنامات وغيرها فإذا فارقت البدن فكانت بدنية بعدُ ، كانت لها تلك العلاقة أشد . وبتلك العلاقة البدنية يتأتى لها أن تتجدد عليها الأحوال ، وتنسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان .

قال[٣] : الصور المادية لا تصلح أن تتصور المعقولات من حيث هي معقولة ، بل تتصورها على نحو آخر .

قال[٤] : إن النفس تُزيِّنُها العقول الفعالة وتتممها ، فإنها لها كالولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفادة .

(١) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : «وذلك أنه إذا اعتنقت (في المطبوع : اعتنفت) الأكوانُ النفس دائماً نسيت ما كانت فيه من قبل» (ص ٩٩ س ١٠ — س ١١) ، ثم إلى ما ورد بعد في الصفحات التالية عن الكواكب . غير أن الإشارة هنا أيضا ليست صريحة ، بل مشكوك فيها تماماً .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة هنا إشارة عامة إلى ما ورد في الصفحات ٩٨ وما يليها من نشرة ديتريصي . فليس فيه إشارة صريحة إلى نص بالذات مما لدينا .

(٣، ٤) : «إن النفس عقلية إذا صارت في العقل . غير أنها وإن كانت عقلية ، فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية ، لأنه عقل مستفاد . فمن أجل ذلك صارت تفكر وتروّى . إن عقلها ناقص ، والعقل هو متمّم لها كالأب والابن : فإن الأب هو المُربي لابنه والمتمّم له . فالعقل هو الذي يتمم النفس ، لأنه [illegible] ١٣ — ١٧) .

قال[١] : إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها الباقي بذاته والحق بذاته ، كانت الأشياء كلها نازعةً إليه إما بالاختيار وإما بالإرادة وإما بضرب من الإلهام وإما بحسب < ميل > الطباع إلى حب البقاء ، وطلبه بالشخص أو تخيله ليبقى بها بالنوع ولتحركه بذلك .

قال[٢] : إن جميع ما يتأدى إليه الوجود داخل في العناية الأولى ، وبسبب العناية الأولى [١٥٣ ب] ما يحال العفونات إلى حيوانات هي أشرف من أن تكون عفونات ، وهي التي تغتذي بالعفونات فتأخذها من الهواء ومن الماء ومن الأرض كأنها كَنّاسات للعالم .

قال[٣] : ليست الفضائل — وبالجملة ، المعاني المعقولة — مرتسمةً في النفس بالفعل دائماً كأنها تنظر إليها ، بل إنما تحضُرُها إذا فكرت فيها . فأقول إنها إذا كانت طالبة لها فكرت ، وإذا كانت واجدة لها ، فكلما شاءت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فاتصلت بالعقل . وإنما لا تتمثل المعقولات عند العقل دائماً بالفعل لأن النفس منا تخلو عنها ، ولو لم تخْلُ عنها لكانت متمثلةً بالفعل بها وليس لها خزانة كالذكر ، فإن الذكر للمحسوسات ؛ بل للنفس اتصال وانفصال ، والذكر طلب استعداد تام الاتصال . فإذا فَكَّرَتْ وعلمت ، كان لها أن تتصل متى شاءت ، وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف يزول عنها وكيف يعود إليها ، ففيه كلام طويل .

[**حجج أفلاطون على بقاء النفس** . قال : «النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبتة . وكلُّ ما يعرف ذاته والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبتة فإنه غيرُ جسم ومفارقٌ للأجسام» . أما : غيرُ جسم ، فلأنه يعرف ذاته ، وأما : مفارق للأجسام ، فلمعرفته بالأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبتة . فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام . وكل ما ليس بجسم ومفارق للأجسام لا ينحلّ كانحلال الأجسام ولا يتفرق ولا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد العَرَض . فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبيد إذا فارقت

(١) «ونحن أيضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول وبه نتعلق وعليه اشتياقنا وإليه نميل وإليه نرجع ، وإن نأينا عنه وبعُدْنا فإنما مصيرنا إليه ومرجعنا» (ص ١٣٢ س ١٢ — س ١٤) .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : «ويرى هناك العقل الشريف قَيِّماً (في المطبوع : فيما) عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيه مبدعُ العالمين جميعاً» (ص ١٠٧ س ١ — س ٣) أو إلى مواضع مختلفة من العناية الإلهية وردت في أماكن متفرقة من الكتاب .

(٣) يجوز أن تكون الإشارة إلى ص ١٣٣ وما يليها ؛ ولكن الإشارة غير صريحة .

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا . — كل ما يفسد فى جوهره ففيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفْسِد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة فى جوهرها . — أيضا النفسُ عارفةٌ بجميع الأشياء الموجودة بذاتها ، وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسمانى ومفارق للأجسام كلها . فالنفس إذن غير جسمانية ومفارق للأجسام . وكل ما هو غير جسمانى ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد وغير مائت ؛ فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائتة .

حجة أخرى فى بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبدا لما توجد فيه إذ كانت هى العلة فى حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعْطِى الحياة أبدا لما يوجد فيه فلن يقبل ضدَّ الحياة ، إذ كان ليس شىء من الأشياء التى تُعْطِى أبدا أمرا من الأمور تقبل ضدَّ الأمر الذى تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التى تعطيها وضد الحياة الموتُ . فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذى هو الشىء الذى يعطيه البدن أعنى الحياة . حجة أخرى : فى كتاب السياسة قال : النفس ليست تفسد من ذاتها الخاصة ، وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به ؛ فالنفس إذن ليس تفسد] (١) .

آخر الموجود من هذا .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الأخيار

(١) واضح أن هذه الفقرة الخاصة « بحجج أفلاطون على بقاء النفس » لا تنتسب إلى شرح « أثولوجيا » ، بل هى من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الموجود فى هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يقيد مذكرات ومعلومات وفوائد مأخوذة من هنا وهناك .

أو يجوز أنها كانت فى تعليقات ابن سينا على أثولوجيا وهو بسبيل شرح الميمر التاسع منه : « فى النفس الناطقة وأنها لا تموت » ، فقدم لشرح هذا الفصل بذكر حجج أفلاطون على خلود النفس . ولعل هذا هو ما يفسر ذكرها فى هذا الموضع .

التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس

من كلام الشيخ الرئيس أبى على بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أثق ، وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(آ) المشرقيون : قد تحققنا ، من أمر النفس ، شرفَ الموضوع ؛ فأما دقة البراهين ولُطفُ المذهب ، فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك ، فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى .

(ب) أما معونتها فى العلم الطبيعى ، فظاهر ؛ لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . و يتبع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما فى العلم الإلٰهى ، فلأن من النفس يُتَوصل إلى معرفة الأمور المفارقة للمادة وتصوُّر كيفية الإدراك بالعقل . وقد يُتَوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلٰهية تعرف فيما بعد الطبيعة . وأما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه . فيشبه أن يكون أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر الموجود دفعا للموهوم .

(ح) أى لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفةً ، صَعُبَ أن تطلب البادئ التى إليها تنسب النفس .

(د) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشىء الذى يقال له نفس ، بل على كونه محرِّكا ومُدْرِكا أو ما يشبه ذلك ، وجوهره مجهول ؛ فلذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءاً من حدِّ كونه نفساً ، لأنه يعقل كونه نفساً من جهة كونه محرِّكاً ومدركا لبدن بحال مخصوصة فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسماً موضوعاً له من جوهره ، كان يجوز أن يُطلَب وجوده ، ولكن كان لا يُطلَب جنسُه فإنه جزء وَحْدِه . و بالجملة تأمّل أقاويل المشرقيين فى المقدمات أنها متى يُطْلَب ومتى لا يطلب .

(ه) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن ، أو بالاستكمال . و إنما تحتاج

أن تلابس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المعقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هى بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطن ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأ عنصرى ، أو مبدأ صورى ؟

(وَ) أى هل نفس البدن اسم لشىء واحد مجموع من عدة اسياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء فعلٌ خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلاً[(١)] وللكبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لها قوى شتى ، تفعل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة ، وذاتها واحدة تعلقها الأوّلى بعضو واحد .

(زَ) هل هى واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هى نفس حدٌّ ومن حيث هى نفسانية أو إنسانية حدٌّ أخص .

(حَ) أى لست أقول ، لما أوردت الحىّ مَثَلاً للجنس ، أى أخذه من حيث هو كلى وجنسى فإن ذلك أمر متوهم ومتأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمى ؛ وكذلك كلّ عام من حيث هو عام .

(اَ) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سَيُسَنُّ[(٢)] أن التصور بالعقل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل ألبتة .

(بَ) كان يجب أن تصحح كل واحدة من هاتين المقدمتين ، ولم يفعل ذلك ولم يتعرض له .

(حَ) إنه أورد مقدمة وأتبعها مقدمة أخرى ، لا على أنها استثناء ، ولا على أنها نتيجة ولو شاء لقدّم [١٥٤ ب] ما أخّر ، وأخّر ما قدّم ، وكانت النسبة تلك بعينها .

(دَ) قال المشرقيون : قوله وإن لم يكن شىء يخصها فليس يمكنها المفارقة ، بناء على أن الشىء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصحُّ للعلوم . فربما كان للشىء كمال فى نفسه لا يتعدى إلى غيره ولا يتعدى إليه من غيره . ولم يجب من ذلك فى بديهة العقل أن لا يكون موجوداً . وأما قولهم لأنه يكون معطلاً ، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول ، فإنه كان يقول : وإلا فإنه يكون

(١) فى الأصل : فعل .

(٢) مهملة النقطة فى الأصل .

غير فاعلٍ فعلاً ، ولا ينفعل انفعالاً . وهو نفس الدعوى ويحتاج أن يردف بالكبرى ، فيقال : وما كان كذلك فهو غير موجود . فحينئذ يقال : من أين عَلِمَ هذا ؟

(هَ) قوله : لكن الأمر فى ذلك أورده على سبيل الاستظهار فى البيان للتالى ، فنقول : وإن لم يكن لنا شىء يخصها ، أى بانفرادها من كل وجه ، فليس يتهيأ أن يكون مفارقاً ، ولكن يكون الأمر فيه كالأمر فى المستقيم .

(وَ) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفسَ الناطقة وغير الناطقة ، وبالنفس المشار إليها النفس الحيوانية التى تذكر انفعالاتها ؛ فيكون معناه أن النظر فى جوهر النفس الناطقة من حيث هو مفارق وغير مُلابِسٍ للمادة ، ليس من عمل الطبيعى . ويحتمل أن يكون يعنى بكل نفس النفس السمائية والأرضية ، وبالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .

(زَ) أى إنما عنى بقولى غير مفارق أنه : ولا فى الانتزاع أيضاً لا مثل لا مفارقة السطح والخط . قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يُجَرَّد عن الموضوع الخاص ، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام . وأما الغليان فلازم من لوازمه مثل حمرة الوجه وانتفاخ العروق فى العين . فليس ذلك جزءاً من ماهية الغضب . وقد يُفْهَم الغضب ولا يُدْرَىٰ هل معه غليان دم القلب ، بل ولا يُدْرَىٰ هل قلب وهل دم . فقول الرجل ليس بواضح فى أن يبين أن الغضب لا يقبل الانتزاع .

أعلم أن الشىء الذى لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون ذلك الشىء صورةً بدنية ؛ والثانى أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه انفعال بدنى لا يخلو منه . والأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشىء غير موجودٍ إلا مع البدن ، وأن يكون الموصوف به غير قائمٍ دون البدن ، وهو أن يكون ذلك المعنى من حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن ، فيكون الذى ينسب إليها أولاً نسبة الملاسة إلى السطح قائماً فى البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن يكون المسبب قائماً فى البدن أيضا . فإنه جائز أن يؤثر الشىء فيما لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه تأثر السموات عن المحرِّك الأول المفارق سواء جعلت التأثر من المفارق للبدن فى البدن ، أو جعل التأثر من البدن فى المفارق إذا كان المفارق قد ينفعل ، فإن كل واحد منهما [له] تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدهما يتبعه

انفعال فى الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكفى فى الدلالة على أنهما بدنيان صرفان[1] أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحالٍ صار لها النفس المفارقة بذاتها المواصلة بعلاقة ما تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [١٥٥ ا] بدنية ، أو إذا صارت النفس بحالٍ مما يخصها تتبع ذلك حال فى البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فالذى ندرى أن النفس غير متعلقة بنفس الدم المنبث فى البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العضو الذى به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدى للمحسوسات من خارج إلى البدن ومن البدن إلى النفس ؛ فيكون الحاسُّ النفسَ ، وإن كان السبيلُ البدن . وإذا توهمنا أن النفس بلا بدن فجائز أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى إليها . وأما ما تأدّى إليها فليس بواجب أن ينقطع عنها ويزول ، إلا أن يصحح أن ذلك لا يثبت إلا بالمقابلة مع السبب . وجائز أن تكون لها انفعالات خاصة لا تلزمها انفعالات من البدن . فما لم يصح أن الغضب والشهوة والحسّ أمور تقوم فى المادّة البدنية لم يجب أن يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد وتفتر أو تسترخى وتضعف ، أو تتبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها انفراد حكم بوجهٍ ، أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسّى ولا اللذة الحسية . فعلوم أن هذه مبادؤها الأوَل فى النفس . ويعرض لها أن تؤثر فى البدن إذا تركت ، حتى إذا مُنِع العقل عن ذلك ، لم ينفعل البدن بشىء . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أمراً فى النفس يتبعه أمر فى البدن من غير أن يكون هو معنى فى البدن أو قائماً به . وقال جالينوس : إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن ؛ ولو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن ، لم يكن بعيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مباينة للبدن فى القوام ، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيراً روحانياً تستعد به لسرعة غضب أو هَمٍّ أو غير ذلك . والذى يقوله الإسكندر ونبيّنه[2] أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل . وليس فى جميع ذلك ما يدل على أن النفس صورة فى الجسم .

(١) فى الأصل : صرفين .

(٢) ص : ونسه .

هذا الكلام قد غرَّ كثيراً ممن يميل إلى أن لاتبقى النفس ألبتة . فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها بشركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تتهيأ لها المفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشُبَهٍ وليس يجزم القول جزماً ؛ والثانى لأنه سلف له فى مُقَدَّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول فى المقدمة الثانية ، وإن لم يكن لها شىء يخصها — أى مما ذكرنا من الفعل والانفعال — وإذا كان كذلك كان الاستثناء الذى يمنع المفارقة . ولكن يشبه أن يكون لاشىء من أفعال النفس وانفعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس يتهيأ أن تكون مفارقة . وهو إنما أورد الانفعالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فعلى . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب والسرور والشجاعة والبغض والمحبة . فإذن غرض الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشرقيون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للمذعور والغضبان ، وبسبب أنها تسرع فى بعض المستعدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبلُ . أى أن الناس [١٥٥ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقين أو من مجموعهما .

(آ) قال المشرقيون : ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد انبدقليس ، فينبه على أنك تظلم ابندقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسمى ، فتأوّلوا كلامه أنه يعنى بما يقوله أنّا نعقل كل شىء بصورة عندنا فى العقل كان جمادا[1] أو إنسانا أو أى شىء كان . فتبينوا أيضاً أن ابندقلس ذهب مذهب هذا التأويل — يعنى مُدارسات أفلاطن .

من هاهنا يبين أن المعقولات لا تدرَك بعِظم ، وشىء من عِظَم بياناً كليا . وإن كان أورده جزئياً كأنه يخاطب طيماوس ويورد العظم على نحو ما يقول هو . فنقول إنكم تقولون إن العقل جسمانى ، ويتصور المعقول بالملامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف نتصور الشىء بجزء منه وبشىء منه : الجزء عظمى ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

(١) ن : بادا .

إذا كانت النقطة بملامستها تنال الشيء وتتصوره . فما معنى الدوران والانقلاب على المعقول فإنه إن كان يُنال بكل ملامسة بعرض فى كل آن بنقطة . وتلك الملامسات فى قوتها غير متناهية ، فيكون إنما يدرك الشيء مراراً غير متناهية . و إن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظما مجلوباً من حركة مستدير لايلاقى معظمه إلا بحركة مثل المدور بتدحرج على مسطّح أو كان غير مجلوب به . فأما أن يكون ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؛ فإن كان ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك ، فيجب أن يكون لنسبة عظيمة بين المدرك والمدرك . فبحسبه أن يكون المدرك العقلى شيئاً مشاراً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لايتجزأ ولا ينقسم فى النسب العِظَمية . و إن كان ذلك العظم غير مستحق له ، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه . فإنه إن كان بالوصول دور ، إنما هو أقل منه ، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير مستحق ؛ هذا محال . فإذن يجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام فى ذلك المقدار الذى يحصل فيه قبله ، مثل الكلام فيه ، فيكون إذن قد أدرك الشيء مراراً كثيرة ، بل بغير نهاية . و إنما كلامنا فى إدراك واحد من حيث هو واحد . فإن كان قد يجرى فى الإدراك أن ينال بأى جزء كان ، فما الحاجة إلى الحركة ؟ و إن كان يحتاج فى الإدراك إلى أن يقع لكل المتصوِّر ملامسةٌ ما مع كل المتصوَّر ، فالملامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل واحد منها لا يُنال به تصور ؛ وكل واحدٍ منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء آخر ، فلا تحصل الملامسةُ بالكل معاً ، فلا يتهيأ ألبتة الملامسة بالكل معاً . ثم كيف يدرك المعنى المتجزئ إن كان يدرك بغير مجزِّئ ، وغير المتجزىء ؟ وهذا الكلام عامٌ لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدْرَك بحركة أو بغير حركة ، وبملامسة وغير ملامسة . أما بالملامسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أريد به وجه العموم فليعلم قبله أن المعنى المعقول ، و إن كان من المعانى التى لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عِظَم ، ولا يمكن أن يجعلَ له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضعٌ ولا عِظَمٌ مخصوص . فإن المعنى المعقول هو المشترك للجميع . و إذا خصَّ بوضع وعِظَم مشار إليه معينٌ ، وجب أن لا يشترك فيه الجميع . و إذا كان كذلك ، فالمعنى المعقول مُبَرَّأ عن الأوضاع والأعظام المعينة وعن سائر

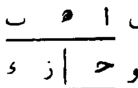
اللواحق التى يجوز أنه [١٥٦ ا] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلى شيئاً متجزِّئاً ، وفرضنا لذلك المتجزىء جزءاً بالفعل بالفرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالفرض أو بسبب آخر من الأسباب التى توجب نوعاً من التجزئة ، و إن لم يفك الاتصال . فإما أن يكون المعنى العقلى كما هو موجوداً فى كل واحد من الجزئين ، أو يكون لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لا هو ولا شيء منه موجوداً فى شيء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن التربيع أيضا ، و إن لم يوجد فى جزء السطح الذى يوجد فيه التربيع ، فإن شيئاً منه ومما يتم هو به موجودٌ فيه لا محالة . وهذا بيِّن بنفسه . و إن كان هو فى الجزئين معاً موجوداً ، ففى كل واحدة منهما صورة معقولة مما غناء ما فى الجزء الآخر فى أن يتم ذلك المعقول ، ولأى سبب اختص المعقول بأن أخذ من العِظَم كليته دون جزئيته أو جزءاً منه بعينه دون جزء ، و إذ كان حقيقة ذلك يتأتى أن يرتسم فى الجزء كما يرتسم فى جزء أعظمَ منه ، أو فى الكل . و إذا كانت الحقيقة لا توجب ذلك ، فإنما يوجب ذلك الاختصاصَ معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يخلو إما أن يكون لازماً له أو عارضاً لوقت وحين ، وفى بعض الأقسام والأحوال . فإن كان لازماً له ، وجب أن يكون موجبه لازماً له . فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجباً . فوجب أن أن لا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة فى الصورة . وقد فرضنا أنه كذلك . فإذن هو عارضٌ له .

ونحن قد أخذنا المعنى العقلى مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجبه ماهيته فى أن يعقل . فبيِّنٌ أن القسم الذى اعتبرناه فاسد . فبقى القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى فى أحد الجزئين كما هو فى الكل ويكون مخالفاً له . فلا يخلو إما أن يكون جزءاً من معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالمعنيان أجزاء الماهية ، وما كانا ليتفقا فى تميزهما إلى أن جزّأنا نحن وقسّمنا ، بل هما فى أنفسهما متميزان ، و إن لم يكن جزءاً من معناه وشيئاً منه فكل واحدٍ منهما جزءٌ من معناه . فلنا أن نجزئ مرةً أخرى وقسمة أخرى ولا نقف . فتكون إذن أجزاء المعانى للشيء الواحد

بغير نهاية . وهذا مُحال . فإذن ليس يمكن أن يُجْعَل المعنى المعقول ممثَّلا فى شى منقسم فإن كان المعنى المعقول غيرَ منقسم — ولا بد من معنى معقول غير منقسم ، إما لأنه آخر ما ينتهى إليه أجزاء القسمة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض الذوات المشبهة للنقطة مثـلاً وللعقل إن كان غير منقسم ثم يقدر فى منقسم — وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذى ذكرنا ، وكان لا يمكن أن ينقسم بمتشابهه ولا غير متشابهه ، لأنها تكون حينئذ آخر المعانى على ما بَيَّنا . والمعنى لا جزء له ، فبَيِّنٌ أن المعنى المعقول — كان منقسماً أوغير منقسم — فإنه لا يتمثل فى عِظَم ساكن أو متحرك . هـذا ، وإن ⁽¹⁾ جُعِل المتلقى للمعنى المعقول شيئاً ⁽²⁾ لا يتجزأ كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملامسة والمحاذاة أو غير ذلك ، فمن البيِّن أنه ممتنع ، و إن كان بغير [١٥٦ ب] ملامسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذى لا يتجزأ لا ينفرد بشى يُختَصُّ به فيصير الانفراد فى الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد عُلِمَ أن ذلك باطل . فبيِّن من هذا أن المعنى المعقول لا يُتصور فى جسم ولا فى شىء ذى جسم وفى جسم . وأما المحسوسات والمتخيَّلات فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظام ما على سبيل ما توجبه الملامسات والمحاذيات ونسب الأعظام والأوضاع فى الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك تقتضى أعظاماً معينة ومقادير معينة ، والمعقول النسبِ غير معتبر مع الأجسام بالقرب والبُعد ولا مناسبُ للأعظام والأوضاع ، ولهذا السبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف هذه الأحوال . ولهذا يُرَى الشىء مرةً صغيراً ، ومرةً كبيراً بحسب البعدين . ولهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضُر صورةٌ متخيَّلةٌ إلا على وضع معيَّن وقَدْر معين ، وبحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فِعْلٌ بآلة جسمانية لقوة جسمانية . فقد اتضح وتبرهن حقَّ التبرهن أن المعقول لا يُنال بمتجزئ ولا يعتبر متجزئاً ⁽³⁾ ، وأن المعقول الواحد لا تقع عليـه ألبتة التجزئةُ التى تكون على سبيل المجاورة والترتيب . و إذا كان كذلك ، فالمعقول غيرُ مدرَك بمتجزئ ولا عِظَمٍ . ويجب أن تعلمَ أن أرسطو توقع أن يُعْلَمَ من هذا الموضع أن المعقول لا يلحق بقوة جسمانية ، وأن النفس

(١) س : فإن .
(٢) س : شىء .
(٣) س : متجز .

العاقلة جوهر غير جسمانى ولا منطبع فى جسم ، و إنما بَيْنه و بين الجسم علاقة أخرى . فهو بعد هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقلة تفارق أو لا تفارق . و إنما يشتغل بأن : أىّ قوى النفس يصحبها إذا فارقت ، وذلك فى الثالثة من مقالات الـكتاب . و يجب أن نعلم أنه قد بقى علينا فى تفهيم هذا البرهان عهدةُ شىء واحد ، وهو أن الإدراك العقلى يكون بأخذ صورة معقولة مطابقة لصورة الشىء الذى يقال إنه عقل ، وليكن هذا دَيْناً . فإن أحببت أن تجعل هذا البرهان كالمحسوس كما يفعله المهندسون فاجعل العظم العاقل ا ب والصورة المعقولة ح ء واقسمهما معاً بخط ه ز . واعتبر ا ه هل فيه شىء من ح ء مثل ح ز ، أو ليس فيه . وذلك الشى هو نفس ح ء ، فى المعنى أو غيره فى المعنى وشىء منه . واعتبر كيف يكون ح ز فى المعنى هو ح ء ، وهما غير إن أُفْهِما بالشخص غيرين ⁽¹⁾ ، أو بالمعنى . ولِمَ وجب أن يكونا بالشخص غيرين . ثم انظم الكلام على الوجه المذكور ، واعتبر أيضاً انقسام ا ه إن احتجت إليه ؛ وستجد هذا فى كتب المشرقيين [كالمحسوسة] .



(اَ) يعنى أنه و إذا كان التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف ، فلا يجب أن يكون الجوهر العقلى مغتبطاً به وحريصاً عليه . و إن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة فهى عارضة قسرية من محرِّك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته ، فيكون التصور بالعقل أمراً خارجاً عن مقتضى طبيعة العقل .

(اَ) أى أن الأشياء التى توهم أنها حركات وأنها للنفس ، وهى مثل الاغتمام والسرور والإحساس والتمييز . ويعنى بالتمييز الحيوانىّ الذى هو مكانه الوهم أو تصرف العقل فى الخيالات ، ليس الإدراك [١٥٧ ا] العقلى ، تصوراً كان أو تصديقاً ، فإن ذلك يُفرِد له قولاً بعد قليل . قال : فهذه يُظَن أنها حركات ، ثم يُظَن أن النفس تتحرك بها .

(بَ) أى أنَّا ، و إن سَلَّمنا أنّ هذه حركات ، فإنها حركات للبدن من النفس ، لا حركات فى نفس النفس . وذلك أن النفس إذا تمثل فيه رأى ما فَطَنٌ — و إن لم يكن ذلك نفسه حركة للنفس ولا للبدن — عرض للقلب انتفاخ ولِدَمِهِ غليان ، فكان ذلك غضباً . وكذلك فى سائر الأعراض المذكورة . قال المشرقيون : هذا القول غير مُحَصَّل ، وذلك أنه

(١) س : غيران .

إذا نسِب إلى النفس رأى ما ، فليس نفس ذلك الرأى غضباً . فإنه قد يعرض مثـلُ ذلك ويكون مع ضد الغضب ؛ ونفسُ غليان الدم ليس هو الغضب ، لأن الغضب يعقل غضباً وأذىً هى شهوة من النفس إلى الانتقـام ، ولا يدرى أنه غليان نفسه ولا مع الغليان . و إذا تصوّر الإنسان غليان دم القلب فى نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذى هو الغضب . و إذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غلياناً من الغضب كمعلول الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعرَف إذن الغضب فيا بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فيشبه أن يكون الغضب حالاً تختص بالشىء الذى معـه الرأى ، ويكون حيث الرأى ، أو يكون فى غيره ، إلا أنه غير الجسم الذى يصفونه ، أو يكون فى ذلك الجسم، كأنه غير الحركة التى يصفونها . قال المشرقيون : فيُحْتاج إذن أن يُبحَث فى هذا ، لا مثل هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول .

(اَ) قال المشرقيون هذا يصح إن لو تقدم فبيَّن أن موضوع الغضب شىء غير النفس مباين له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هـذا سببه ؛ فقول القائل إنها تنسج وتبنى كان هذا قولاً باطلا[1] . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس فى النسج والبناء مستعمِلٌ لآلات ملازمة بدنية وآلات مضافة إليها من خارج تتحرك هى عن النفس ، والنفس فيهـا المحركُ الأول ، و إليـه ينسب النسج والبناء . فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم فى نسجه إلى محرِّك و إلى آلات . فإذا نُسِب النسج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محرِّك وآلات . وهذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو المحرك الأول وأن ينسب إليه الفعل وهو أن يكون الفاعل بالحقيقة . ثم مع هذا فإن كون النفس محرِّكاً للبدن أمر يختص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محركاً أمر بشركةٍ بينه و بين البدن . و إذا كان كذلك فالنفس هى المبدأ الأول للنسج والبناء وهو بالحقيقة النسّاج والبنّاء ، و إن كان الناس يجرون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والمحرك ، تجرى[2] فيـه الجملة مجرى المحرك والنسّاج . فإذن إن كان يجب أن تُجرىٰ النفس فى نسبة

(١) ص : قول باطل .

(٢) الأصل غير واضح تماماً ، وهو : والمحرك لر فيه الجملة مجرى ...

الغضب إليها مجراها فى نسبة النسيج إليها فهى أيضا المبدأ الأول للغضب .

(بَ) أى فإذن هذه المعانى التى يسمونها حركات ليست فى النفس ، بل فى البدن ؛ فتارةً إذا حصلت فى البدن تأدى أمرها إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير فى البدن يؤدى إلى النفس : وتارة يكون ابتداؤها من عند النفس و يؤدى ذلك إلى وجود الحركات فى البدن أو السكونات مثل التذكر ، فإن مبدأه [١٥٧ب] هيأة فى النفس ، ثم تعود الهيئة المتذكَّرة فتتحرك بها الروح التى فيها الخيال ، أعنى القوة المصورة و يرتسم فيه منه . و إنما قال : أو السكونات ، لأنه إنما يسميها حركات على وجـه المساعدة ؛ وليست بحركات ، بل هى هيئات تحصل مستقرة ، فتـكون أشبه بالسكونات .

لمـا فرغ من الانفعالات التى هى ماهى بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن ها هنا أمراً[1] يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العقلى المحض ، تصورا كان أو تصديقاً ، فإنه شىء يكون فينا بعد مالم يكن ، أى فى أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لـكان يضعف لأجـل ضعف قوى البدن . فـكان لا يمكن أن يكون شيخ ألبتة تَتحفَّظ فيه المعقولات ويُتصرَّف فيها إلا أضعف مما يكون فى شبابه ، كالحال فى جميع قواه البدنية . وكان تأليف القياس فى هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لـكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستثنى نقيض التالى وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجـل ضعف البدن ، فينتج بعضُ المقدم و يصحح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عَقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ يكل و يضعف فى الشيخوخة .

فينتج : فليس كل عقل يكل و يضعف عند الشيخوخة .

ثم يقول : ولـكنا نجد ما يعرض — أى أحياناً — من كلال فعل الشيخ إنما يعرض كما يعرض فى الحواس — يعنى بهذا أنه ليس بالواجب فى صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ يكلّ ألبتة . بل إذا كان عقلٌ ما لم يكلّ فى الشيخوخة — و إن كانت العقول تكلّ

(١) ص : أمر .

فيها — فالمطلوب صحيح . فإنه يجوز أن يكون الفعل الذى ليس بشركة قد شغِل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يعرض للفارس الراكب فرساً ردىء الحركات نزاعاً من أن يشتغل بمراعاة مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس . وكذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتلذذ به من مشاركة غيره أو يتأذى . ويجوز أن يكون الفعل الذى ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذى بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج فى اكتساب المعقولات فى أول الأمر إلى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفاً سنذكره ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة فى أعضاء التخيل كَلّ فيها عن عقله . فالشيخ إذا عَرَض له أن يكل وأن ينصرف عن المعقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شُغِل عن أفعاله الخاصة أو عرضت له آفة فى آلات ربما احتاج إليها فى الابتداء ، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل ؛ — أعنى بالأصل النفسَ — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كمالَ عقله عند التشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصوره العقلى حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاصّ فعله على النحو الذى ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحسّ . ومعنى هذا أنه يجعل الحسّ أمراً تابعاً للنفس التى هى الأصل ، فائضاً منه إلى الآلات . إذ النفس عنده واحدة هى الأصل والقوى تفيض منه فى الأعضاء بحسب الأعضاء وقبولها . ويرى أن النفس الحساسة ليست نفساً أخرى ، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كمالها بالعضو [١٥٨ ا] الذى هى كمال له . وهذا شىء يتكفل المشرقيون بتتميم القول فيه . فكما أن النفس يعرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه الشىء الذى ليس فيضه عنه بشركة البدن . وكيف والبدن هو القابل ، والنفس هى مبدأ الإفاضة ، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها . وإنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن . كذلك قد يعرض سوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس . فالشيخ لم يؤت فى كلال تعرّض له فى التصور إذا عرض بسبب أن النفس الأصل قد انفعل شيئاً ، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت فى كلال حسى يعرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفعل ، بل لسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ عيناً كعين الشاب فى المزاج لكان حِسُّه مثل حسّ الشاب . ولو كان قد انفعل أصل النفس شيئاً لكان — وإن صَلَحت الآلة — لا يتم فعلها بها ، أو الموضوع لا تتم إفاضته عليها . فبين أن النفس فى الشيخ — وإن ضعفت حاسته ،

غير منقطعة فى نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج تعوقها عن خاص فعلها ، كما يَعْرِض فى السُّكْر وفى حال المرض . وكذلك إذا عَرَض للتصور العقلى والنظر المنسوب إليه أن تغير حاله واختلف ، فلأنّ شيئاً من الأسباب الباطنة فى البدن عرض له حال كما يعرض فى مثل الإحساس ، ولكن فى الأعضاء الظاهرة . وأما أصل النفس وذاته الأولى الحقيقية فلم تتغير ألبتة ، ولم تتوجه إلى الفساد . وذلك لأن الشىء الذى به نعقل ، لا يمكن أن يكون مشاركا للبدن فى القوام لما علمت ، ولأن الشيخوخة قد لا يُخْلِقه ولا يضعفه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاصٌّ بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر المسنُّ فيها كالشاب . وذلك لأن العين ، وإن صَلَح مزاجها ، فإن القوة تأتيها من عضوٍ آخر هو المبدأ ، أو من قوة أخرى هى أصل النفس . فإذا كان الحيوان ممعنا فى السن فكان النفس الأصل منه بَدَنياً ، وجب أن تعرض للنفس الأصل آفة بالأسنان ، فلم يكن الفاعل قوياً على الفعل ، فلم يتمّ الفعل ، وإن كان المنفعل تام الاستعداد ويكون كما يعرض أن يلحق الدماغ آفة والعين صحيحة المزاج والتركيب ، فتلحق الإبصار آفة . ولم يورد أرسطو مثال الخير مثالَ الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال فى المقدمة التى يقاوم بها إعراضٌ — فكأنه قد أعرض أحدٌ — فقال : والشيخ يكلُّ فى التصور العقلى . فكلُّ ما يكل ، فيه سبب آفة فى مشارك ما ، فذلك لآفة فى الأصل . فبين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفةٍ فى الأصل ، بل يجوز أن يكون لكذا . وقولنا فى الحس أيضاً هو هذا القول ، فإنه يصدر عن النفس ، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ماينبغى ، وإن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لا لآفة فى النفس بل لآفة فى شى غيره وهو المنفعل وأن يكون الشيخ لو صلحت عينه وأعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس وعينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب . وكما أن هذا يجوز أن يُدَّعىَ ويقال من غير أن يكون [١٥٨ ب] محالاً فى نفسه ، إلى أن يبين أمره ، فكذلك يجوز أن يقول أيضاً إن هذا المبدأ قد يشغل عن فعله ويعاون عن فعله من غير آفة فى جوهره . فتكون إذن الكبرى فى قياسهم غير مُسَلم . ولقائل أن يقول إن الشيخ لعله إنما كان يمكنه أن يستمر فى أفعال عقله على الصحة ، لأن عقله يتم بعضوٍ فى البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة فى سائر القوى والأعضاء . لكنه

يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة ، لانحفظت الأطراف ولم تسقط قواها ، وكان الحال فيها هو الحال فى شرخ الشباب . فإنما تسلم المبادئ والأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى وانحطت وحلت بين الأطراف وبين الفاعلات فيها . فلا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة . ولذلك نجد فى نبضه وفى بوله وفى أفعال دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيما . ثم لقائل أن يقول : إن الشيخ تخيّله أيضاً وتذكّره وحفظه محفوظاً[1] ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فأما ذكره للأمور الماضية التى فى ذكره لها كالشابة ، فإنما يكون ذلك لأن تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررها عليه وهو شاب . فيكون السبب المؤكد للحفظ أقوى فيه منه فى الشاب فإن استويا فإنما يستويان بسبب المنفعل وإن كان أضعف . فالسبب المؤكد له أكبر، على أنه ليس كذلك ، لا فى حفظه لصور المحسوسات ، ولا فى حفظه لمعانيها . وإن شئت أن تعلم ذلك فجرب حفظه لما وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقِسْه بمثل ذلك وهو شاب أو صبى . فتجده لا يتحفظ له الشىء ، لا عدداً ولا مدةً ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، وتجد تذكره لما فات أضعف أيضاً إلا فيا للعقل سبيل إلى المعونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما يتساوى فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس يتساوى فيهما السبب المحفظ عدداً . ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك فى حفظ الشباب أوضح وأصفى وأشد استصحاباً للأحوال المطيفة به ؛ والمرتسم فى حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لوحاً ولماناً . ولقائل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية : بل قد يوجد أثقب رأياً وأصح مشورة من الشاب فى الأمور الجزئية الخيالية . وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله . فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين : أحدهما لأن آلاته أكثر ، والثانى أنه يستعين بما هو مساوٍ لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات . فأما أن آلاته أكثر ، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر ، لأن تجاربه أوفر . ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهمية فقط ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به فى طريق القسمة

(١) س : محفوظ .

للأسباب الواقعة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقائل أن يقول إن الشيخ قد استفاد فى استعمال العقل دُرْبة ، فصارت آلاته ، وإن ضعفت فى طباعها ، أقوى فى دُرْبتها قوةً ولذلك الشيخ المدرَّب أقوى فى صناعاته واستعماله لها من الشاب الذى يدرب . فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [١٥٩ ا] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثّل فى الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر . والثانى أن الأعضاء تستفيد بذلك حُسْنَ تشكلٍ تستعد به لهيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا فى باب المعقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات ، فليس يستحفظ فى النفس خيالا لشىء منها ، كما يستحفظ لهيئات اليد والقدُوم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدها الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلمنا أن العقل يفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستعصية ، ولذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية يسرع فى العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفطن لمعانى الألفاظ ، ومن جهة معاوقة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحال فى ذلك ، فيعقله ويستوى فى أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التميز — وقد عرفنا ما يريد به — والمحبة والبغضاء فليست عللاً أى آثاراً وانفعالات لذلك ، أى للنفس الأصل . لكن إنما هى علل وآثار لهذا البدن الذى له ذلك النفس الأصل من حيث له ذلك ، أى ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فسد هذا — أى البدن — لم يبق لذلك الذى هو النفس أن يتذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لذلك ، بل للحالة المشتركة التى بينهما . ويشبه أن يعنى به الوهم والتخيل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هى أشياء بدنية نفسانية معاً ، لأن قوامها فى البدن وفيضها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو المذهب الحق .

قال : فأما قوة العقل فخليق أن تكون شيئاً إلٰهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسمانية . ويجوز أن يكون يعنى بالعقل ها هنا ، الجوهرَ العاقل ، وهو النفس الناطقة . ويجوز أن يكون يعنى به الأثر النفسانى والصورة التى ترتسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفسانى الخاص به ، وهو التصرف فى المعقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس يعنى بالمحبة والبغضة إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق : إما بشخص فاسد ، أو بقوة فاسدة ، دون المحبة العقلية فإنها لا تفسد وإن فسد البدن .

والمحبة العقلية هى للأمور الجميلة بذاتها ، الكاملة فى حقيقتها ، اللذيذة فى هويتها ، البريئة عن التغير والفساد . وعشق القوى العقلية لها وللتشبه بها عشق لا يَفسُد بوجهٍ .

(ا) أى كيف تعلق الحياة بهـا : أبواحدٍ ، أو بأكثر منه ، أو بالجميع ؟ فأقول إنه يجعل الحياة معلقة بالأصل وليس يصرح به الآن .

(ا) أى أنها التى بها تكون جواهرُ ما ، بالقوة . فإن كل جوهر مركب هو بهيولاه بالقوة ، وبصورته بالفعل . أو يعنى أنه الجوهر الذى لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان والقوة ، وإنما تقيمه بالفعلِ الصورةُ .

(ا) قال المشرقيون : هذا الكلام يتم هكذا : والنفس من الأشياء التى فى موضوع ، وليس كموضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثانى بأوسطين : أحدهما قوله : من الأشياء التى فى موضوع ؛ والثانى قوله : كموضوع . وينتج مع المقدمة التى أوردتْ بالفعل أن النفس ليس بجسم ، أو أن الجسم ليس بنفس . لـكن المقدمة التى موضوعها النفس [١٥٩ ب] غيرُ مسلمة . فإنه بعدُ لم يعرفنا من حال النفس شيئاً . فلا ندرى : هى موضوع أو كموضوع ؟ فإنا فى هذا الوقت جاهلون بأمر النفس . فإن أراد بالنفس الحياة ، فإن جميع ما قاله مُسلم به . وإن أراد به شيئاً يفعل الحيـاة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم ، وأنه مفارِق أو غير مفارق . فلعله جسم نافذ فى الجسم المحسوس ، أو لعـله سبب مفارق ليس منطبعاً فى المادة . والصواب أن يقال فى بيـان أن النفس ليس بجسم هكذا : إن الجسم بجسميته لا يفارق جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه(١) ، بل بأمر آخر وسبب آخر وصورة فيه . فلتكن تلك الصورة هى المبدأ الأول وهو النفس . وذلك أن الجسم ، بما هو جسم ، كسائر الأجسام التى فى جواره ؛ فلأمرٍ ما اختص بأفعال وأحوالٍ . ويسمى ذلك الشىء نفساً .

(ب) قال المشرقيون : ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعى له حياة بالقوة ، إلا بعد كونه

(١) فى الـكلمة كشط وفوقها منه ، والمعنى يتسق معها لهذا أثبتناها .

صورة ولم يبيِّن بعد أنه صورة . بل أخذ أخذاً فى قوة القياس الذى يقدِّم أن النفس فى موضوع . وكان يجب على هذا أن يقول : والنفس هى فى موضوع لهذا الذى له الحياة ؛ فهو صورته .

(جـ) قال المشرقيون : إنه لم يبين بالاستـكمال ، بل هو الاستـكمال ، وسكت .

(د) يشبه أن يكون أرسطو يعنى بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع ، فيـكون باقترانه به أمر له وحدة ما طبيعيـة متجهة نحو أفعال تتم فيهما ، سواء كان ذلك الشىء منطبعاً فى المـادة ، أو لم يكن . ويكون قوله : « والنفس فى موضوع » ، المحذوف من قياسه ، مفهوماً(١) . والنفس لا تمنع أن تكون فى موضوع . والجسم يمنع من ذلك . لأن كل مايقال له إنه نفس هو منطبع فى الموضوع قائم به . ويشبه أن يكون يعنى بالاستـكمال أمراً غير ما يعنيه بالصورة . وإن كان لازماً له فيـكون إنما يسمى الشىء صورة بقياسه إلى موضوعه ، ويسميه استـكمالا بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل به الموضوع أو الهيولى لا على أنه جزء منه . وقد يكمل به المركب الذى ينال طبيعة نوع على أنه جزء منه تصدر أفعاله ، فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال استكمال النوع والصورة صورة الهيولى . فإن الهيولى هى التى تتصور بالصورة ، لا المستكمل . فإن المستكمل إن تصور بشىء فإنما يتصور بأشياء بعده ترد عليه لا كالجزء منه . ولأن الصورة توهم الانطباع هرب منها إلى لفظ آخر يصلح للمفارق وغير المفارق . وإن كان غرضه الآن بالصورة ما يعمّهما ، فقد عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيهام معتاد .

قال المشرقيون : ما أحسن ما ذكرت ، فأين الرجل عن معرفة ذلك ! قد يفهم من القوة النظرية الاستعداد لقبول المعقول والاقتدار على النظر العقلى ؛ وقد يفهم منه الجوهر الذى له هذا الاستعداد ، أو الجوهر الذى كمل بحسب هذا الاستعداد ؛ ولذلك قد يفهم من العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل ، وقد يفهم منه الاستعداد المخصوص باسم العقل الهيولانى ؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى المعقول المرتسم فيه كالصورة فى القابل ؛ وقد يفهم منه العقل المفارق الذى هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل فى المعقولات . فنقول : إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه . فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمراً قائماً بذاته ، بل الاستعداد لا محالة يكون بجسم أو بجوهر غير جسم [١٦٠ ا] ولا يمكن

(١) ص : مفهوم .

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً ربما[1] هو مستعد به . وإن لم يكن قائماً به ، فليس هو صريح استعداد ، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته ، هو غير مضاف ، بل هو معقول بنفسه . ومن حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره . ولا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة المعقولة ، فهى غير مفارقة عند أرسطو . وإنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطنُ .

ولا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق ؛ فإن شيئاً من العقول المفارقة لا يجوز أن يقال فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا . فإن الشيء الذى هو مبدأ وجود الكل كيف شك فى أمره أنه مفارق لكل شيء ؟ وكذلك الملائكة الذين لا يخالطون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يعد الأعراض والأحوال التى لأبداننا : ما الذى يفارق منها وما الذى لا يفارق . فنقول : أما السواد فغير مفارق ، وأما الشعاع الذى يقع عليه فغير مفارق ، لكن الشمس مفارقة ، وهو لا . فإنهم أيضا يقولون إن هذا الشيء الذى هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فى العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا ويصير صورة لها ، ويصير عقلاً لنا مستفاداً . فإذا اضمحلت أبداننا بقى هو كما كان أولاً ، ليس أنه يؤثر فى أنفسنا أثراً ، ويرسم فى قوانا مثل ذاته نفساً عقلياً محاكياً . ومع ذلك فإنهم يجعلون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمانية واستعداداً فى قلبٍ أو دماغٍ ، فيجعلون المفارق الذى يقضون لمثله أن قوته غير متناهية .

وقد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحدٍ منها غير جسم لسبب واحد وهو كونه غير متناهى القوة ؛ وبذلك حكم عليه بالمفارقة وأن لا يتحرك ولا بالعرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لايتحرك ، ولا بالعَرَض . فترى — إذا صار عقلاً مستفاداً فى جسم لنا — هل يكون إلا كسائر الصور والقوى ، متحركاً بالعرض ومحصوراً فى قلب أو دماغ . ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول ، فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً فى قلب أو دماغ . وهذا جهل وجسارة على رب العالمين . فنقول لهم : إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل فى معقول واحد ، فصار له ذلك بالفعل ، فقد اتحد به العقل الفعال

(١) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالى .

كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثر منه . فإن كان اتحد به العقل الفعال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل فى جميع المعقولات ، فلم يجهل شيئاً من الأشياء ويطلبه . وإن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك المعقول ، فقد جعلوا ذات العقل الفعَّال كثير الشعب ، وأن بعض أجزائه وأحواله تتصل بشيء دون الباقى . فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه ولواحقه . فإنه لا يمكن أن يكون ، وهو واحد ، بالعدد فيه ، وهو مباين ، وفى غيره . ثم العجب الآخر أنهم يقولون فى مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط . فهذا الذى يقول منهم هذا ، يلزمه أن يقول إن العقل الفعَّال إنما يتحد بالنفس حين تعقُّله النفس فقط . فأما المعقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعال به . ولكن من رأيه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعال ، وإن كان العقل الفعال ليس يتصل فى خروج من القوة إلى الفعل إلا بكليته ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه فى القابل للمعقولات أثر فقط يحاكيه [١٦٠ ب] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفعل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعال ويصير كمالاً بالفعل لشيء منا . فإذن لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذى يفارقنا هو ذلك العقل الفعال . فبقى أن يكون غرضه باقى الأقسام ، وهو الشيء الذى له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذى صار عاقلاً بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة . فلنفرض أن كلامه فى الذى هو الجوهر العاقل إذا حصل عاقلاً بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فماهيته مفتقرة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التى تعرض له ، والكمالات التى تلحقه فتجعله قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذى لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه بعينه مستغنياً عن الشيء الذى يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عَرَضا لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه للاحقٍ يلحقه . فإذ كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمنعه ، فإذن لا فائدة فى أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل . فبقى أن يكون غرضه بهذا الجوهر ، الذى من شأنه أن يعقل . ولا يخلو إما أن يكون ذلك جسماً أو جوهراً غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو فى أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يُعقل على حاله فبقى أن يكون جوهراً غير جسم . ثم قد عُلِم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة

فى كل بدن حيوانى وأنه إنما تتكثر القوى المنبعثة عنه لعلل . فلا يخلو : إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل ؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبعثاً . فإن كان الأصل شيئاً آخر ، فإما أن يكون من الجواهر المفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا المفارق فيكون إذن هو الذى له هذا المفارق ، وينبعث منه ويقوم به ، فيكون هو أصل الجوهر الذى الكلامُ فيه ؛ وإن كان غير مفارق وينبعث منه جوهر مفارق ، فهو من المحال الذى لا يمكن ، أعنى أن يكون ما لا يفارق علةً لوجود ما هو مفارق .

فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل الذى فينا ، الواحد الذى هو مبدأ لجميع القوى الأخر — هو الذى يبقى ويفارق ؛ وأن هذا هو مذهب الرجل . وأما كيف تكون النفس الأصل فيما هو غير الإنسان ، وكيف يكون ، ما نظن أنه الآن منبعث عن أصلٍ ، أصلاً فى غيره — فإن ذلك من المباحث التى من شأنها أن يُفرَد لها قول . ويجب أن يُعلم ذلك من كلام المشرقيين .

(آ) إن أرسطو ينادى فى كل موضع أن الشىء الذى للإنسان له حكمٌ آخر .

(بَ) يعنى أن غاية ماله النفس النباتية ، التوليدُ المثل . وذلك إنما هو للكامل مما له تلك النفس ، دون ذى العاهة ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — وإن كان المشرقيون لا يسلمون هذا — ويحفظ النوع ، فيشبه الفاسد الأبدى ، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأُعطِىَ أن يبقى بالنوع ، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبيعياً أو إرادياً . وبسبب البقاء يغتذى ما يغتذى ، ويولد ما يولد .

(حَ) أى « الذى من أجله » على ضربين : أحدهما الذى من قِبَله ، وهو مثل اللذة والخير والصحة وغير ذلك ؛ والثانى الذى له ، وهو نفس الطالب للغاية ، مثل طالب اللذة أو الصحة . فالغاية فى الأمور الفاسدة أن تتشبه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلهية ، وهو الأمر الإلهى الذى هو البقاء . والغاية التى بمعنى : « له » ، هى هذه الأمور الواقعة فى التغير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً وينال هذا [١٦١ ا] التشبه وهذا الشىء المشتاق إليه طمعاً وطوعاً فى شخصه ، طَلَبَه فى نوعه .

(دَ) أى أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشىء الذى لأجله البدن وغايةٌ ، وأيضاً سبب على أنه صورة للمركَّب ، والصورة كما علمت سبب كون كل شىء

بالفعل . وإذا قال الجوهر ، فيعنى به الصورة . وكمال وجود ما يحيا هو أن يحيا ؛ والنفس سببه .

(هَ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هى نفس السماوات المحركة للحركة المستديمة التى بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعية المحركة سفلاً كأنها ظل ما فى النفس التى للكل والعقل الذى للكل .

(ǂ) القوة الحاسَّة تُحدث فى المتولد حيواناً مثل أن العقل الهيولانى الأول يُحْدث فى المتولد إنساناً . ثم القوة الحاسَّة قد تتمّ وتحصل لها الملكة فى بعض الحيوان بعد لأَى ، كما يحصل للقوة العاقلة ملكةُ العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما يحصل التصور للعلوم متمثلاً فى الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاسُّ الأول يحصل فى أول التولد تاماً ليس يحتاج <إلى> إصلاح وإعطاء ملكة .

(+) أى ولما لم تكن الأمور العقلية مما يغيب ويحضر مثل الجزئيات الحسية ، كان لنا أن نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقاً . وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس مطلقاً ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قربياً [1] منه الحاسة . وأما المعقول فحاضر لا يغيب . ويجب أن تعلم أن المعقول هو كيف حاضر . والذى عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال . ونحن إذا حصّلنا الملكة ولم يكن عائق ، كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر ، بل هو حاضر بنفسه . إنما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فمتى شئنا حضرناه . ولا كذلك المحسوس . فأيضاً الخيالات التى كثيراً ما تتبين منها المعقولات وإن كان ذلك أيضاً بالاتصال بالعقل الفعال ، فليست غائبة عنا .

(آ) يعنى أن العضو الحاسَّ يتكيف بكيفية المحسوس فيُحصَّل له . وأقول إن البصر يكون بتمثُّل المُبْصَرات فى البصر وفى الحاس المشترك ، وكذلك فى كل حس . وبالجملة يحصل له شَبَحُ ذلك الشىء وخياله حتى ربما غاب وبقى فيه الأثر كما يعرض . أما فى المحسوس القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شبحاً شمسياً متمثلاً فى

(١) كذا فى الأصل ، والأصح أن تقرأ : قرَّبْنا .

العين ، وإما فى المحسوس السريع . وبسبب هذا يرى القطرة خطاً والنقطة المدارة دائرة . ولولا أن النقطة بقى شبحها متحركة فى آلة البصر لـكان لا يمكن أن يرى خطاً ، لأنها حين ترى خطاً فـكأنها ترى مرتين معاً ، وكذلك حين ترى دائرة . فالأشياء المحسوسة تغيب وتبقى صورها فى التخيُّل . وكذلك قد تتجرَّد وتبقى فى العقل .

(بَ) المحسوس بالذات هو الذى يتشبَّح فى الحس كما هو ، سواء كان فى نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعـد أن يتشبح فى الحس شبحُه ، ويسمى هذا الثانى المحسوسات المشتركة . والمحسوس بالعرض هو الذى لا يتمثل فى الحسِّ شبحه والذى تكون حاله فى الحسِّ ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك ، حالاً واحدة مثل أن يقال : أبصرت ابن زيد .

(+) ليس شىء من الحواس قوامه من محسوساته إلا اللمس . وليس شىء من الحواس لا ينال كل متوسط إلا اللمس ، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه . وليس شىء من الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال المشرقيون إنهم لم [١٦١ ب] يتكلموا فى إحساس اللذيذ والمؤذى باللمس . فإن الألم الذى نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بحرارة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والثقل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هـذا ، فعليك بكتب المشرقيين .

(اَ) يقول : المحسوسات إما بملاقاة ، وإما بمباينة ؛ وما ينفعل عنه بالملاقاة فكله محسوس لنا . وإذا كان ما يلمس محسوساً لنا ، وما يحس بواسطةٍ محسوساً لنا ، فـكل محسوس محسوسٌ لنا . فجميع ما نحس به < من > الأشياء موجودة لنا . قال المشرقيون : ولسائل أن يسأل فيقول : ولِمَ كانت الملموسات ما يحسُّ بها دون غيره ؟

(بَ) تبيَّن أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنـا بأن نقول : وما نحسه بمتوسطات لا بأن نلمسه فهو بالبسيطة ، أعنى مثلاً : الهواء والماء . قال المشرقيون : لسنا ندرى بأوائل العقول أن المتوسط يجب أن يكون فى كل حين بسيطاً وأن يكون ماء أو هواء إلا بحسب الموجود لنا ؛ ولا شك أن الموجود حاصل لنا ، والكلام فى غيره .

(حَ) قال : إذا كان المتوسط مشتركاً ، أو الآلة مثلاً الماء والهواء للصوت واللون ،

فإنا مع ذلك لسنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركاً لا لشىء كاللون نحس بالهواء والمـاء من حيث يَشِفَّان ، فقد نحس ذلك بهما جميعاً . قال المشرقيون : هل تقولون فى هذا إلا على الوجود ؟ فلعل الماء والهواء من شأنهما أن يتوسطا فى محسوس ليس لنا ؛ ولعل الجرمين البسيطين يتوسطان فى محسوس ليس بلون ولا صوت ولا رائحة ؛ أو لعل بعض المحسوسات أيضاً ينال ويحسُّ بغير الماء والهواء ، بل بالأرض مثلاً أو بجسم مركب . وأكثر ما يوجبه هـذا الكلام أن التوسُّط المعروف لنا فى المحسوسات المعروفة لنـا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . إنما يجب على من يعشق هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .

(دَ) يقول فى الحواس البسيطة إنما هى من الماء والهواء . وأما النار فمشتركة . إذ كل حس فبحرارة . وأما الأرض فجانبية[1] لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك العظامُ لا تحس لأرضيتها ؛ وأكثر ما يقال فى الأرضية أنها توافق اللمس . وإذا كان فينا آلات المائية كالبصر والهوائية كالسمع ، فجميع الحواس فينا — كأنه أحسَّ بقائل يقول له : إن ها هنا حيوانات كاملة الهيوليات الصالحة للتوسط وللـكون آلةً ، وتفقد حاسةً كالخُلْد . فقال : والخلد له تحت الجلد أيضاً عينان . قال المشرقيون : أليس من مذهبكم أنهما إن كانتا غير مُبْصَرٍ بهما فهما عينان باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لهـا عينان ولا تبصر بهما صح نقيض مُقَدَّمَه : يستعملونها ؛ وهو أن من له هيولى إلا آلة ، فله فعـل بتلك الآلة . وذلك لأن للخلد هيولى حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة ولا تحس بها .

(اَ) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله واتباعه للحس ، فيقول : إنه قد يكون لك أن تقول فى شىء مفروض أنه يتحرك[2] : تحرَّكه حَصل فى شىء غيره . فـكأن فعل التخيل يُرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تـكون إلا بعد حركة هى للحس . أى : فإذا تحرك الشىء عن المحسوس وأَخَذَ مثاله ، تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ، وأنت تعلم أن الحسَّ تتبعه حركة باطنة [١٦٢ ا] فهى التخيل . ويجب أن تـكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظة له على نحوٍ قبولُ الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيما

(١) فقاسية ؟

(٢) ن : يتحركه (أو يقصد أنه يتحرك حركة التخيل ؟)

لا حس له ، ويكون الشيء الذى له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة وينفعل بها ، وتكون أفعاله وانفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيبَ والتفصيل الذى يفعله التخيل من حيث يفعله منفرداً أو بشركة من الحس ، إذا أورد الحسُّ شيئاً فأضاف إليه الخيالُ غيرَه . ويعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات والتفصيلات فيه . والذى جمعه هاهنا فى اسم التخيل يتفرق إلى عدة قوى فاعلة : كالوهم والفكر ، وحافظة : كالمصوِّرة والمذكِّرة .

(ب) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما سنقوله وهو أن الحسَّ للأشياء الخاصة يقلُّ وقوعُ الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد ؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع فى الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس فى المحسوسات المشتركة . وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(آ) يقول : لما كان هذا الشيء الذى هو التخيل متصرفاً فى أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثالٍ واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متمكناً من التصرف فيه <التصرُّف> الحق ، والباطل إذا لم يوجد له فى فطرةٍ عقلٌ أو كان له عقل فغشيه غشاوة سعل حاربٍ أو مرض أو نوم كما للناس . وقد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتبت فيه على مثال واحد ، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالا كثيرة تابعة للتخيل .

(ب) إنه شرع فى البحث عن القوة النظرية ، ويُطْلب فيها : هل هى مفارقة فى قوام ذاته ؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالعِظَم ، أى غير مفارق للعظم . وفهم ثامسطيوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالمكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان ولا هو الآنَ مشتغل به ، بل قُصَارى كلامه وبحثه مصروف إلى القوام . وفى ترجمة أخرى : « أو غير مفارقة كمفارقة الجسم للجسم » ، أى من حيث لا يحتاج فى القيام[1] إليه . وكأن هذه الترجمة أصحُّ .

(حـ) يقول : إن كان التصور بالعقل مناسباً للتصور بالحس ، جارياً مجراه فى أنه إدراك

(١) كانت « القوام » ثم شطبها وكتب : « القيام » .

ما وقبول صورة المدرك ، فيجب إما أن يقال إنه انفعالٌ ما عن المدرك ، وإما غير ذلك من الأسماء كالاستكمال . فإن هذا واجب ، إذ كان إنما يستفيد[1] زيادة صورة ليس يتغير عن حاله ، وأنه يكون بالقوة كذلك لا بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور حالَ الحاسة عند المحسوسات فيكون كما الحاسُّ للمحسوسات ، كذلك العقل للمعقولات .

(د) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء كلها متشبكاً بشيء منها ، كما يمكنه أن يظفر باقتناصِ واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظهر فيه من نفسه شيء ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نفى المباين ، أى منع المباين المغاير لها ، وإنما[2] غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو المتصور فيه ، أى كان إدراكه للموجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشيء فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هى التى عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشرقيون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لِمَ إذا كانت له صورة أو خالط شيئاً ذا صورة منعه صورته [١٦٢ ب] وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو مخالط لصورة ، ويقبل من خارجٍ صوراً أخرى . ولم يبين ذلك لا صاحبُ النص ولا المفسِّرون . وأيضاً : فلم لا تكون حال الصورة التى توجد فيها قديمة كحال الصور التى تستفيدها ، فإنها تتقرر فيه ولا تمنع ازديادها فى استفادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائمة ، أو لأنها بسبب مخالطة شيء ، بل لأنها صورة موجودة فيه ؛ فكذلك حال المستفادة . فإن كان السبب فى ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب مخالطه ، فكان يجب أن يبين . ولعلهم اعتروا بهذا من أمثلة مثل أن الشَّمع لو كان له فى نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلا غريبا ؛ ومثل ما يجرى مجراه من الأمثلة . فإن اعتروا بهذا ، فلينظروا فى السبب ، وليعلموا أن السبب ليس أن ماله شيء من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شيء غيره ، بل السبب أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلا معا بشكلين . بلى ! المشرقيون يمكنهم أن يبينوا أن المخالط لا يقبل صورة شيء آخر من المعقولات ، وأن ماله صورة

(١) يصح أن تقرأ : يستعيد .
(٢) ن : أنبا .

تخصه من الصور الهيولانية فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التى يتصورها العقل ، بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله . فليُطلب ذلك من علومهم .

(هَ) أى أن هذا الشىء الذى يقبل المعقولات، طبيعته أنه مهيأ لها ، وليس له فى جوهره شىء منها .

(وَ) يجب أن يعلم أنه يضع نفسا تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ ويجعل له قوة بها يرتأى وينظر فى المعقولات . فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها ، وذلك لأن لها قوة أخرى نحو البدن : تدبر بها البدن ، وبحسب الوصلة التى لها مع ما دونها . فأما هذه القوة التى يتكلم فيها الآن ، فإنها لها نحو الأشياء العالية ، وبحسب الوصلة التى لها مع ما فوقها . وهذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول المعقولات ، ويجوز أن تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب المعقولات . وهى بالاعتبار غير الأولى ، فإن الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرُّف فى أمور لينال بها أموراً أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعا ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام فى ذلك من المشرقيين . وقوله إن هذه القوة ليس شيئا من الأشياء ، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها فى ذاتها وجود جوهرى ، ولا أن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوىٌّ استعدادى ، حتى نقول إنها لا شىء البتةَ بوجه من الوجوه ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو فى نفسه لا شىء ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئا بوجه من الوجوه . بل إن حدث شىء فيكون شيئا بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك الشىء . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشىء عند شىء ؛ فإنه إن لم يكن شيئا البتةَ لم يكن استعدادٌ حاصلا ؛ وإذا لم يكن استعداداً حاصلاً ، لم يكن مستعد[1] . وإذا لم يكن مستعد[1] ، لم يكن قابل[1] للخروج إلى الفعل ؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شىء من صور الأشياء التى تكتسبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات . ويريد بهذا [١٦٣ ا] خلاف أفلاطون الذى يظن أن الصور المعقولة موجودة فى النفس وجوهرها ، لكنه ينساها ويُشغل عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون فى ذاتها صورُها بالفعل ، وإذا كانت صور الأشياء فى ذاتها ، لم يجز أن يقال إنها مُعْرِضة عنه . فإن الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن فى شىء له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شىء فى جزء منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل فى تلك الأشياء جزءا آخر أو قوة أخرى ، لتحصل

(١) أى : موجوداً

صورتها فيه . فإذا لم يفعل ذلك كان إعراض صرف عنها ، مثل الإنسان يكون فى يده شىء ولا ينظر فيه بعينه ؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل فى عينه صورة ما فى يده ، فأدركه . وأما الشىء البسيط الذى لا أجزاء له وإنما يقبل الصورة فى صريح ذاته الواحدة ، فلا يجوز أن تتقرر فيه تلك الصور وهو معرض عنها ، كما لا يجوز أن يتقرر فى البصر أو فى الخيال صورة شىء محسوس وهو مُعْرِض عنه ؛ وأما الصورة المخزونة فى الخيال وقد أعرض عنها . فلأن مستعرِضها قوة أخرى غير الخازن — يُعْلَمَ ذلك من العلوم المحققة . وإذا كان كذلك فليس يمكن أن يكون فى النفس صور معقولات وهى منسية مُعْرَض عنها ؛ فإذاً حال ما تجهل النفس شيئاً فهى خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فلذلك صار بالواجب ليس مخالطاً للبدن » ، أى ولأجل كونه أمراً ليس فيه صورة شىء من المعقولات وهو بالقوة جميعها ، لا لأنه لا شىء ولا موجود ؛ فإن لا شىء ولا موجود ، لا يعلل كونه غير مخالط . إنما يقال هذا الموجود ، وإنما يعلل هذا فى الموجود ، فيقول : ولكونه بهذه الصفة هو غير مخالط ، ولو كان مخالطاً لكان يصير بسببه بحالٍ مثل أن يكون مخالطاً بحر أو برد . وأيضا لو كان مخالطاً لاختص بآلة يستعملها وحدها كما للحاسِّ ، لكن ليس له شىء من ذلك ؛ وتبيَّن لِمَ ذلك عن قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التى لها هذه القوة غير مخالط ، وأنه برئ عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد بيّنا أنه ليس قبل ذلك غير مخالط ، لأنه معدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال أن يخالط . فما أدرى كيف جوَّز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل الهيولانى ، وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التى لها هذه القوة هيولانيةٌ مادية !

(اَ) أى : تنزيهنا[1] قبول الحسّ للصور عن أن يكون انفعالاً وإيجابنا أن نسمى ذلك استكمالاً ، ليس فى الحس والعقل سواء . فإن الحسّ ينفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشىء الذى ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضرباً من الانفعال يصير له بحالٍ مانعةٍ إياه عن الاستكمال . قال : وذلك لأن الحسّ لا يقدر أن يحس عن محسوس قوى — أى بعد محسوس قوى ، ويجوز أن يعنى ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوى يجعله كالاً لا يحس بشىء : لا بذلك القوىّ ، ولا بما

(١) ن : تنزيننا .

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه فى العقل فقال : لـكن العقل إذا تصور القوىّ كان تصوره للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج فى هذا الفرق إلى أن يكون هـذا الأمر دائما ، بل يجوز أن يكون ولو فى حال واحدة ، يتصور الضعيف بعد القوى تصوراً بسرعة وجيدا[١] — ووجود هذا مما[٢] لا خلاف فيه . وإن أمكن أن يكون فى بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [١٦٣ ب] ربما احتاج العقل فى أفعاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه بدنى ، قاصر العقل ، لأن النفس تشتغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع شغله عن العقل فنشط لغير العقـل واستعماله من غير كلال فيه وتركه إلى شىء آخر . فإن للنفس منّا دواعى كثيرة وأموراً كثيرة متلبدة[٣] ولا يقيم على واحـد منه . لـكنه إذا كان فى بعض الأوقات لا تـكله القوى ، علم أنه ليس يوجب الإكلال لقوته حين يوجب ، بل لأسباب عارضة فى غير جانب عقله ؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله ، بل ترك استعماله — وإن كان سليما — كالسيف يُغمد لشغل[٤] غيره وهو سليم لا آفة به .

(بَ) هذا كلام هو من وجهٍ : علة ولمية ، ومن وجهٍ : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحاس ليس يخلو من جسم ، وهذا مفارق ، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب ببرهان : إن . أما أنه إن كان حقا فهو علة للافتراق ، فأمر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتعلق بعلة أخرى غيره ، فأمر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشرقيون : إنه صحيح أن هذا علة الافتراق ، وأن الافتراق يوجبه ، لـكن صحته عند المشرقيين . فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشىء المدرك تنال الآلة الجسمانية ، ولا يكون منها أكثر من أن تتشبح بها الآلة الجسمانية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لا تتصل إلا مقارنة لشىء له غير تقرير الشبح بأثر آخر ؛ أو تـكون فى نفسها موجبة فى موضوعها أمرا آخر ، كالحركة للحرارة ، مثل أن الضـوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محال ،

(١) اللفظ مهمل النقط فى الأصل . (٢) ن : باما .
(٣) ن : سلبدة . (٤) ن : بشغل .

والموج الذى ينقل الصوت صادم . فإذ ليس بَيِّناً أن كل صورة يجب أن تُحدث فى موضوعها الجسمانى أمرا غيرها ، ولا كل صورة تحدث فى موضوعها أمرا غيرها ، يكون الأمر الذى تحدثه ضاراً . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شىء آخر ، ولا لو قارن وجب أن يكون ضارا ، فليس بَيِّنًا أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالا . فإذن ليس لهم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها بينة ، وليس معولهم إلا على الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كليا ، فإذن كلامهم فيه تقصير . على أنه للخصم أن يقول — وإن كان قولا ضعيفا يسهل نقضه عند المشرقيين — من أن المباشرة والممارنة قـد تفيد قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، فربما كان استعمال القوىّ ميسِّرا للقوىِّ .

(حَ) يريد أن يعرف الدرجة الثـانية للنفس فى نسبته إلى المعقولات ، وهو الدرجة التى يكون قد انتزع فيهـا من المعانى الـكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به من التصرف فيها ، واقتناص المعقولات المـكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعونة — فتـكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى الاستعدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للصبى ، وهذا لا يكون إلا لمن يسميه العامة عاقلا .

(دَ) يريد أن يبين بهذا الفصل أن المعقولات بسائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة مائيتها شىء ، ووجودها بصورها وهو شىء آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين لجسم ما ، فإن بسائطه لجوهره وصورته تختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه حارا وباردا وطويلا وقصيرا بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقـل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [١٩٤ ا] يختلف مثـل الفَطَس فإن البصر يدرك الأفطس ولا يدرك الفَطَس .

(هَ) عنى باللحم اللحمية ، لا اللحم الذى هو عظم وصورة ، وإنما هو مـن جملة المركبات لا البسائط .

وبالجملة ، أراد بهذا الفصل أن الذى يتصوره العقل بسائط للأشياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد . قوله فى الفص : « فتـكون هـذه ليس لها عقل » ، يحتمل معنيين ، أحدهما : فتـكون هذه — يعنى الماديات — لا يحمل عليها العقل ، أى لا يقال هى عاقلة .

والثانى إن هذه ليست معقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنما هو قوة للنفس العاقلة بعد تجريدها من المواد ، وكون لذلك ، أى للبسيط المجرد من الهيولى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

(طَ[1]) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، هما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنهما :

أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف ينفعل عن المعقول ولا شركة بينه و بين المعقولات ؟ ومن حكم الفاعل والمنفعل أن يكون شىء من حالهما ، فيفعل فيه أحدهما و ينفعل الآخر . والجواب : أن الانفعال ها هنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفعال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تغير لشىء وعن شىء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شىء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شىء عنه ، كاللوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه ينفعل العقل — فلا يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثانى : هل العقل معقول[2] ؟ لأنه إما أن يكون معقولا لهويته ، وهذا محال ، لأنه يلزم أن يكون كل شىء معقولا لأن له هوية . و إن كان معقولا لشىء آخر ، فما ذلك الشىء ؟ فالجواب : أن ها هنا فرقا بين المعقول مما هو فى مادة ، و بين البسيط الذى لا مادة له . فتصور المعقول البسيط ، والمعقول : شىء واحد . فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شىء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شىء واحد ، ولهذا يعقل ذاته دائما . وما فى الهيولى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن العقل لهذه إنما هو قوة هذه مجردة من الهيولى ، و كون كذلك أنه معقول .

إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات ، وابتدأ بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . فقال : أما تصور العقل لها فيكون فيما لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يعمه كله . ثم انتقل إلى المركبات ، وفى جملتها الصدق والكذب . و إنما يكون الصدق والتركيب على أنه يطابق به الوجود ، أى فيكون ما هو مطابق صادقا ، وما هو غير مطابق كاذبا .

ثم مثل المعقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أنبدقليس ، فربما كان التركيب صالحا للحياة ، وربما لم يكن . كذلك تركيب القول من معقولات تفاريق مثل تركيب العطر ، والمشارك بسلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضى واستقبال أو حال تمثّل

(١) كذا جاء الترقيم فى الأصل .   (٢) ن : معقولا .

للعقل الزمانُ ، وتهيأ لأن يقرنه بتركيباته . وأقول : إن الزمان معقول لا يتمثل للخيال والحس لاسيما ماضيه ومستقبله : أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور <ه> مقرونا بشىء زمانى ، كحركة فى طول فيه سالف وآنف ، وليس يعنى الطول من حيث هو طول ، بل من حيث هو مسافة . فإن أُجْرِى ذلك الشىء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تَنَصَّفاً ؛ وغيره عقل زمانه واحدا و إن جعله بالفعل نصفين مثلا جعل زمانه زمانه ، لأن الزمان غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة ، و يعقل معه مطابقاً له [١٦٤ ب] ما هو مثله فى أنه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة . وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلعله لا كمية له أو له كمية منقسمة بالفعل : كبدن الإنسان أو كالعشرة من العدد ؛ و إنما هو واحد بالصورة ، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو يعقله فى زمان ، فإنه يعقله فى زمان غير منقسم . ثم يقول : « و بغير منقسم من النفس ، لكن بطريق العرض » ، وكأنه يقول : و بتصور غير منقسم فى الزمان . ومعنى قوله : « لكن بطريق العرض » ، أن الزمان والتصور قد ينقسمان أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثر بها ، لا أن ذينك : أى الذى يعقل والزمان : منقسمان ؛ فإنه لا بد فيهما ، وفى كل شىء منقسم ، من شىء غير منقسم . فيكون هو فى الزمان الآن ، وفى المعقولات ، البسيطةَ ، و إن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للمنقسم ، وهو الذى يعطى المنقسم الوحدة .

(عَ[1]) الذى يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شىء واحد ، يصح فى العقلُ وحده ؛ وفى غيره : العقل شىء ، والعاقل شىء ، والمعقول شىء ، وتصور العقل للمعقول شىء . وقول أرسطو ها هنا وفى غير هذا المكان ، العلم والمعلوم شىء واحد معناه صورة المعلوم التى تنطبع منه فى العالم كما تنطبع صورة المحسوس فى الحس .

(فَ[1]) معناه أن العقل الهيولانى الموجود فى الشخص إذا اعتبرته بوجوده فى الشخص فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان ، و إذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص ، لم يكن أقدم من العقل الفعال ، بل الفعال أقدم منه ، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة ، إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة .

(حَ) أى العقل تارة تَحْضُره صور المعقولات وتارة لا تحضره ، بل تكون بالقوة ، فإذا تذكر حضرته .

(١) كذا !

(هَ) غلط الإسكندر ومن كان على رأيه فى هذا ، ففهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا ، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ما[1]] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقى أبديا كما هو ، ولم يمت .

أى ما كان من غير المنقسمة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدَم ما هو مفهوم صورى بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكمية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر فى العقل ، بل على أنه عدم لمعنى معقول . يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك ، مثل مايعقل الشر < بأنه عدم الخير > والأسود بأنه مثلا عدم اللون ، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده : يعرفه إذ يعرف ضده لذاته ، وهذا يعرفه بأنه ليس ذلك ، فلا يأتى العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادما للتصور ، عالما أنه عادم لصورة يريدها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحدا بذاته . فيعقل الصورة بوجه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس يجده[2] .

(هَ) [3] أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالتا قوة وفعل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شىء .

قال المشرقيون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسروه ، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة ، فليس يعقل الأعدام ، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة ، فتكون المبادئ العقلية لا تعقل الشرور ، فإن الشرور هى أعدام كمالات . ويجب علينا أن نتأمل هذا ، فنقول : تحصيل يجب أن يحصل [١٦٥ ا] بالجملة حال البصر عند الظلمة ، وأنه على كم وجه هو . فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة ، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصراً ، أى بحسب المبصرات بذاتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركا له بالفعل الإدراك الصورى ، وهى الأشياء المستضيئة ، وبحسب إدراكه أنه لايدرك — وهو إدراكه الظلمة — مدركا بالفعل أنه لايدرك ؛ وبحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية ، بل بالقوة ، فهو مدرك بالقوة ؛ ولو كان شىء طبيعته وهيئته الظلمة ، وليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة ، ولو جاء بدلها الضوء صار مرئيا بالفعل — لما كان البصر بالقياس إليه مدركا

(١) فوقها خط .   (٢) أو : يجده .   (٣) هنا تبدأ أرقام .

بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدركٍ بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك . وليس البصر فى الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة ، بل لأن الشىء المظلم من شأنه أن يصير مدركا ؛ ومن شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل ؛ فلما جعلته الظلمة غير مدرك بالفعل ، صيرت البصر غير مدرك بالفعل . وبهذا[1] وحده لم يجعله مدركا بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم فى نفسه من شأنه فى حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك العقل لمدركه يجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال . أو لشرط زال ، ولكنه فى طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عدمى ، ويدرك من حيث هو عدم فقط ، فتكون حاله كحال الظلمة فى أن البصر فى أنه يدرك أن لايدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك المعنى العدمى سببا فى أن لايعقل معنى وجوديا صيره المعنى العدمى بالقوة معقولا ، فهى بالقياس إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتمع فى الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستضىء ، ولزمها عدم أن يرى شىء آخر هو اللون . فإذا أبصر البصر الظلمةَ صار بالقوة رائيا لما تزول عنه الظلمة وتُخلفه ؛ ولو دام الظلمة لم يكن بالقوة رائيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهى عدمية ، بل لو كان ذلك ضدا كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يتبع المدرك من حيث هو زمانى متغير .

قال المشرقيون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدمَ الخير والنظام فيما ليس له ذلك ، لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصر بذلك بالقوة بحسب فعلٍ البتة ، بل إذا كانت معقولات جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلها من حيث هى متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال فى عقل السبب الأول ذاته وغيره ، ففى كتب أخرى . جملة هذا الكلام : أن المعقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة وتارة بالفعل ، أدركه العقل الذى بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ، لم يدركه العقل الذى بالفعل على هذا الوجه . ومثاله فى البصر والظلمة واللون ، أن البصر لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلفها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

(١) ن : بهذه .

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويخلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [١٦٥ ب] بالقياس إلى اللون . والأعدام والشرور التى يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التى لا يخلفها ضوء أو لون .

أى : وقولك بلسانك أو فى عقلك إن كذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كل مايجرى هذا المجرى صادق أو كاذب . وكذلك ليس كل تصرف عقلى فى المعقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنىٰ بقوله : لكن الذى يقول فى ماهية الشىء ما هى ، أى الذى يتصور ماهية الشىء فقط بلا تركيب آخر . وليس يعنى الذى يقول لماهية الشىء إنها ماهية الشىء وتعقلها ماهية الشىء ، فإن هذا يدخله الكذب أيضاً . وليس الكلام فى ذلك أولى بأن يُشتغل به من سائر المعقولات ، بل يعنى به نفس تصور المعانى البسيطة . وهذا هو البرىء من الغلط ، وإياه يعنى بالصدق . ثم يقول : ليس هذا الصادق البرىء من الغلط من التصرف هو تصرف التركيب ؛ بل كما أن الإبصار لا يكذب فى البسيط وهو اللون الذى يتصور فيه ، فلا غلط له فيه ، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره . ثم قال : كذلك حال البرىء من الهيولى . وقد ظن بعض أصحاب أرسطو أن البرىء من الهيولى يجب أن يكون عقله للبسائط الذى لا غلط فيها ، وأن لا يكون بينه وبين المركبات سبب : قالوا أيضاً لأن الموجبة والسالبة معقولان معاً ، وعقل السلب والعدم يجعل العقل بالقوة . قال المشرقيون : العجب من قولهم إن العقل لايعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه[1] غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشىء بحيث يعقل الأشياء كما هى ولم يخالطه ما بالقوة، لم نَخْشَ عليه أن يغلط فى عقل المركب ، بل كان عاقلا للبسيط من غير غلط ، وللمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم فى تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلٰهى ، وعن حكمة علوية . ثم يقولون : لا الشرور ، ولا الضرر ، ولا المركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا تكون مقصودة ما لم يُعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(زَ) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال

(١) ن : فيها.

لفظ فقط ، أواللفظ فقط ، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غيراشتراط صدق وكذب ، وأن يُتصور بالعقل ، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق ، قال : فإذا اقترن بالإحساس أنه لذيذ ، أو مؤذ ، بمنزلة إيجاب اللفظ وسلبه — طلبٌ أو هرب : إن اقترن بالمحسوس أنه لذيذ ، طلب ؛ أو اقترن به أنه مؤذ ، هرب منه . ثم قال : الالتذاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشىء الذى هو سبب فى أن يطلب الشىء ويهرب ، كأنه لما كان لذيذا أو مؤذيا أنتج أنه مطلوب أو مَهروب من طريق ما هما كذلك ، أى من طريق ما هما واسطة طلب وهرب .

(اَ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق اللذان بالفعل . وإنما قال : « بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعلها .

(بَ) فنقول : وأما القوة والنفس التى لها ذلك ، فإن القوة المتشوقة والهاربة قوة واحدة ، لا يتخالفان ، بل ولا يخالفان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمتشوق والهارب والحاس [١٦٦ ا] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود مختلف .

(لَ)[1] أى كما أن الحس يتصرف فى المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات .

— يعنى من الأشياء المطلوبة والمهروب عنها .

— أى النفس الناطقة إذا كان خيراً طلبه ، وإذا كان شراً هرب منه .

— أى أنه ينفعل من الفزع وينفعل عنه الحس المشترك والتخيل .

(حَ) إنه لم يصرح بالغرض فى هذا الكلام ؛ وغرضه أن المحرك القريب للحس هى المحسوسات الخارجية ؛ وللخيالات ، هى المحسوسات التى ارتسمت فى الحس ؛ وللعقل ، الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها فى العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية وأنشأ الخيالات إنشاء ، وانفعل عنها فظن فيها .

(١) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسخة الفص كان إلى ها هنا نقل اسحق ابن حنين . ومن هاهنا نقل آخر بإصلاحات كثيرة للمفسِّر » .

(حـ) كأنه تَشكك عليه متشكِّك ، فقال : إن النفس الناطقة والعقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلا عن الحلو والمر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتقى إلى الكليات . فقال : « وقد قيل » .

(دَ) يعنى أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة ، وكيف تجردها — فالكلام فيه مناسب للكلام فى الحد ، أى من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد وتركيبها حداً .

(هَ) إن الشك إما أن يقع من حيث أنها متقابلة ، مثل الحلو والمر ، وإما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر ، ومباين له بالعدد المعنوى لا الشخصى .

(وَ) أى إذا جاز فى هذا الشىء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا فى التخيل ، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفات ، فيكون واحداً بالموضوع كثيراً من جهة الآنية والصورة ؛ وكأنه يقول : إنّا بينا أن هذه المختلفات المتباعدة والمتقابلة أيضا تجتمع فى التخيل ، ثم تتأدى عنه وقد سطع عليها نور العقل الفعال ، فَقَشَرها عن العوارض ، وقلبها كليات مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، فحصلت عند العقل كلها(1) ، وإن كانت كالمنقلبة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . قال المشرقيون : إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعونة العقل الفعال على سبيل أن يقبل المعقولات من الخيال ، أو تستعد بسبب الخيال ، وضربٍ مّا من الانفعال عنه ، لأنه يقبل نظائر ما فى الخيال من المعقولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير مُعْرِضا عن معقولاته إلا لأنها(2) مخزونة فى خزانة غير المستعرض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلى ، ويفارقه بأمور تطلب من كتب المشرقيين .

(زَ) يعنى حال العقل فى إدراك المتقابلين كحاله فى إدراك المختلفين . وسواء وضعنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضعناهما حلوا وأبيض(3) .

(آ) أى : فيكون حينئذ المثال المتخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير وشر ، مطلوبا أو مهروبا عنه ، من غير أن يكون فى الحس شىء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه ، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل .

(بَ) أى : يكون منه من غير حس للأعداء المحاربين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(1) فى الهامش : كليا (ظ) . (2) عن الهامش ؛ وفى الصلب : أنها .
(3) ن : أبيضاً وأسوداً ... وأبيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شىء حاضر ينذر بغائب فى المكان ، كذلك الخيال الحاضر ينذر بغائب فى الزمان ، وإن لم يحس به .

[١٦٦ ب] .

(جَ) أى : أن الصدق والكذب غير اللذيذ والمؤذى ، لأن ذلك مسكِّن للنفس إلى قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر فى نفسه ، وهذا بحسب الملتذ والمتأذى .

(دَ) أى : أن العقل يدرك المجرد عن الهيولى والهيولانى جميعا .

(هَ) أى : إذا جَرَّد العقل من الفطوسة التقعيرَ ، فذلك هو المعقول الانتزاعى الذى لا يحتاج فى تصوره إلى الهيولى .

(آ) الغرض فى هذا الكلام أن النفس مُحاكٍ للوجود كله ، متشبِّه به .

(بَ) أى : إنما قال لابد من ذلك لأن الأشياء متمثلة للنفس تلاحظها بعينها ، فإما أن تكون من حيث هى موجودة خارجا تلاحظها ، فيجب إذا عدمت أن لا تلاحظها ، ويجب إذا فرضت بحال غير الحصول أن تلاحظها ؛ وإما أن تلاحظها متمثلة وهى فيه ، وهو الباقى ؛ ثم لا يخلو إما أن تكون هى المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعةً .

(حَ) الغرض فى هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، وبيان وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها .

(دَ) أى : كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة ، وتفتقر إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو صورة جملة الصور . يعنى : لا كالحس الذى هو صور بعض الأشياء .

(هَ) أى : وأما العقل فتتأدى إليها المحسوسات وقد قشرت عن الأمور الغريبة ، وأما المعقولات فهى لها ، والحس لا ينال المعقولات — كأنه يقول إن الغاذية والحساسة يجدها فى الناطق وغير الناطق ، واقتصر على الغاذية لتعرف مِثْلَ حكمه فى الحساسة . قال المشرقيون : لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفعال ، ويجمع بينها فى البدن . وما كان يجب أيضا أن يعرض فى التخيل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين المتخيل والحساس ، مثل ما بين الحاس والمحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والمحرك واحدا .

— أى الشخص الذى هو فاسد المزاج والتركيب لا يقبل الكمال ، فإن أ

فى حيلتها أن تعطى إليه ، وربما لم يقبل القوة ، وإن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيبه . وكأنه يقول إن مثل هذا فى الشخص يجوز ، وفى النوع لا يجوز . ثم يبين أن سندان الحركة لهذه الحيوانات ليس فى الشخص فقط ، بل وفى النوع ؛ ولا آفتها طارئة ، بل نوعية — أى لا من طريق الحكم الكلى فقط .

— أى ربما يفكر الإنسان فى صورة هائلة ، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمراً ، أو يصف كيفية موت أو قتل ، فيعرض للقلب منه انفعال وأذى يشبه الخوف ، كمثل ما يعرض إذا شبه الشىء اللذيذ بمتقزّر منه ، أو تكلم عليه بقاذورة فتُقُزِّز منه . وليس ذلك عن العقل بل عن الخيال ، فإن للخيال أحكاما فى الحيوان ربما غلبت فى الإنسان الضعيف المُسْكة على العقل قال المشرقيون : تذَكَّروا الغضبى أيضا .

— أى مثل آلة الإيلاد والآلة المولدة لِلُّعاب .

(عَ) يعنى بالشوق ما يعم الشهوانى والغضبى والإرادى .

— يجوز أن يكون هذا سهو< أ >فى النسخة ، والواجب نقيضه . وإن كان هذا ، أعنى قوله لعله ، ومن أجل شىء كان يجب أن يُقرن بالعقل العملى ، فوقع فى النسخة تقديم ، ويجوز أن يكون أراد : عقل نظرى ، نظره أن يطلب الوسط والعلة ، ويعرف كل شىء من أجل شىء معلوم قبله ؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضع هكذا . والعقل عقلان : [١٦٧ ا] عقل روِّى بسبب ولأجل شىء ، أى مما يحصل من الجزئيات ؛ وعقل فعال ، أى نظّار مطلق .

— أى أحدهما ينظر ليعلم فقط ، والآخر ينظر ليس ليعلم فقط ، بل شوقا إلى عمل . فغاية العقل النظرى بذاته ، العقلُ العملى ، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل ، فيتلقاه العقل العملى مشتاقا إليه فى الجزئى ، آمراً للقوة المحركة ، فيكون أيضا ما يشتاق إليه العملى يتلقاه المبدأ المحرك ، فيستعمله فى الجزئى .

— يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه ، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى العملى ؛ أى الغرض يحدده العقل النظرى ، فيكون مبدأ لشوقِ العقل العملى . ويجوز أن يكون على هذا ، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل ، لأن آخر الفكرة أول العمل .

—أى : لو كان المحرك اثنين[1] : عقل وشهوة ؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً[1] فى أنه مبدأ

(١) ن : مال فه فيهما . .

حركة ، من غير أن أحدهما سبب للآخر ، بل أن يليا الحركة معاً ، لكان يجب أن يحركا معاً ، وتكون صورتهما فى أنهما يحركان صورة واحدة . ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلا روِّى فيشتهى ثم يحرك ، فلا يجد للعقل تحريكا إلا الذى يتبع الشوق الذى فيه ، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق ، وذلك لأن العقل يبتدئ فيروِّى بطلب ما يختاره ويشاؤه ، وهو كأنه طلبَ تشوقه .

(اَ) يجوز أن يعنى ها هنا بالشهوة الشوقَ ، فيقول : وأما الشوق فليس بينه وبين الحركة واسطة فكر ، كما كان للعقل حاجة إلى فكر ليحدث شوقٌ ثم تَحدث حركة. ويجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية ، فيقول : إن هذه القوة الشّهوانية ينبعث فيها شوق من غير فكر ، بل هى فى نفسها قوة شوقية ، وكمالها الشوق .

(بَ) يعنى بالمستقيم : ما جمع مع إصابة الغرض وحدانية المسلك . ويعنى بغير المستقيم : ما إما أن يكون مخطىء الغرض ، أو يكون مُفْتَنَّ السبيل إلى الغرض فيأخذ السبيل الأبعد ، أو يجمع بين الأمرين .

— إنه لما قال المشتهى والمتشوق إليه محرك على أنه غاية ، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك الذى هو مبدأ الحركة ، لا على أنه غاية ، هو الشوق ؛ فجعل الشوق أمراً هو مبدأ الحركة . فالذى يجب أن تعلم أنه : هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة وغير الغضب وغير العقل العملى ، أو هو فعل تام من أفعال هذه القوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة ؟ كأن هذا الشوق يُفَاد[1] عنه التحريك . وأيضا يجب أن يحقق : لِمَ صار الشوق مبدأ الحركة ؛ وقد قال من قبل إن الناسك يشتاق فيمنعه العقل . ومما يجب أن يحقق أيضا ؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر وبعده قوى محركة هى كالخوادم ، وهى المبادئ القريبة للحركات ؟ فنقول : إنه لا حاجة إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث ، وأن يفعل الشوق إذا تمثل وتم ، حرّك . ويقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد وينقص ويُكسر ويخالف ، بل يعنى به الشوق العزمى الإجماعى ، فإنه يُحَرّك بالضرورة إذا لم يكن حائل ؛ وأنه ليس كشوق الناسك ، فذلك شهوة فقط ، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل مشيه .

(١) ن : يضاد .

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والغضبية والفكرية فقد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [١٦٧ ب] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالفاعل . ولذلك قد يقع العزم والإجماع ، فإذا عرض للقوى التى فى العضل آفة ، لم تتم الحركة ، وإن لم يكن بالعضل فى أنفسها آفة ، بل فى المبدأ ، ومع ذلك يكون شوق صحيح — فإذن الشوق آمر . وأما القوى المحركة فقوًى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق . ونِعْمَ ما قال الإسكندر وغيره : إنه كما أن القوى الداركة كثيرة ، وإن اشتركت فى الإدراك — كذلك القوى المحركة كثيرة ، وإن اشتركت فى الشوق . واعلم أنه ربما تَضادَّ شوقان ، فأطاعت القوةُ المحركة الأغلب .

— أى الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو فى حكم الحاضر ، وتتخيل حاضرا . وأما المهلة والمدة والعاقبة فيعلمها العقل فقط .

(اَ) أى هو يحرك لأنه مشتهًى ومطلوب ، ومشتهى ومطلوب لأنه متمثَّل فى عقل أو وهم .

— أى أن الآلة التى بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً فى الوسط هو البدء وإليه الانتهاء ، كالمركز والمحور . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية فى أن يحرك ومنه متشعب الآلات عنده ، أى ينقبض عن شىء يؤذيه ، وينبسط عن نحو مايستلذه .

— هذا كلام فيه نقصان ؛ وتمامه أن يقال إنه لابد من أن يكون منه تخيل غير محفوظ ولا ثابت .

— أى : إما راسخاً ثابتا ، وإما مضطربا .

(حَ) هذا التخيل هو الذى يستعمله العقل الإنسانى والوهم الحيوانى .

— يعنى أن التخيل الذى يشتاق إلى أن يتبعه اختيار ؛ وهو تعين أحد الأمرين من الفعل والترك ، بحسب سكون النفس إلى أنه خير ، سكونا يتبع قياسا أوتمثيلا أوغير ذلك .

(عَ) أى : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه(1) الشىء الذى فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه .

(ا) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أى ليس يمكنه إلا أن يستعمل تخيلا كثيراً .

(1) لعلها : بينا .

— أى إنما يفكر لأنه فاقد الغرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عزم .

— أى المستعلى من السماويات يجر معه ما يحيط به .

(بَ) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعية ، واستعلاؤها عظيم : وأما استعلاء العقل فمكتسب صناعى .

(حَ) أى مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

هذا أصل يجب أن يحفظ ويعلم ، فليس إنما هو نافع(1) فى الإنسان ، بل قد ينتفع به فى معرفة الحركات الفلكية وقواها المحركة . وبالجملة فإن الكلى لا تختصُّ نسبته بجزئى بعينه ، وما لم يختصَّ بنسبة العلة بالمعلول لم يجب أن يكون عنه المعلول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضربا من الإدراك : إما حسيا وإما تخيليا وإما مناسبا لهما ؛ وإدراكه ذلك جسمانى . فإن المشرقيين قد بينوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بآلة جسمانية . قال المشرقيون: لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجةَ الدائمة الضرورية فى أن يكون سادًّا مسدَّ ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة فى وقت ما . والنمو محتاج إليه ، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكماله دفعةً ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفا أن يغنى عن الغذاء الذى هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسدَّ بدل ما يتحلل . وأما النقصان فهو أبعد من أن يكون له مدخل فى الحاجة إلى [١٦٨ ا] الغذاء من حيث هو نقصان ، ولا النقصان من الأشياء التى تناسب النمو والوقوف فى جهة الضرورة ، لأن النقصان وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه . فقول الأطباء فى هذا الباب أسدُّ من قول فيلسوف مثله .

— أى ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به ، ليس كالنبات المذكور حيث يتعيش منه .

— أى أن النبات لو أعطى حسا لكان باطلا ، لأنه كان لايحتاج إليه ، لأنه ما كان يُنذره بمطلوب فيتأتى له المصير إليه ، أو مهروب فيتأتى له الهرب عنه . ولو أعطى النبات لمساً أو ذوقا لم يكن فى ذلك فائدة فى الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء الملاقى طبيعى ، حتى فينا أيضاً ، والملائم الغذاء أى الماس . ويجوز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محركة

(1) ن : نافعاً .

وحاجة إلى الطلب ، ولم يعط حسًّا ، كان ذلك باطلا . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تفعل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

— أى أنه لا ينحرس عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به يغتذى وينمى ويتم .

قال المشرقيون : قد اعتمدوا أن الأجرام السماوية لاينبغى أن يكون لها حِسٌّ ، لأنها لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمُنكَر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يُحتاج فيه إلى انفعال واستحالة ، بل يكون كحال القمر فى استضاءته من الشمس . ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسى وإدراك زمانى كما يذكره المشرقيون . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لكان البارى تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال ثامسطيوس : أُخلِقْ بالإجرام الملكية والفلكية أن ندرك المحسوسات مثل ما يدرك المولِّدُ المولَّد . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولِّدُ الجزئى ، المولَّدَ الجزئىَّ الشخصى من المحسوسات : أبعقل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعاً . وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليُطلب من كتب المشرقيين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية .

آخر ما وجد من ذلك

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

<حاشية> عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم . وأمثل ما حُمل عليه هذا القول أن يكون معناه : كونُ الشيء واحدا غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو فى ذاته أقدم منهما . فالحيوان الواحد لم يحصل واحدا إلا وقد تقدمه معنى الوحدةُ الذى به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده . فإذن هو الأبسط الأشرف الأول . وهذه صورة العقل . فالعقل يجب أن يكون الواحدَ من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك فى الرتبة ، لأنه بالعقل ومنه . فهو الاثنان الذى ينفرد إلى الواحد . والعلم يؤول إلى العقل . ومعنى الظن عدد السطح ، والحس عدد المصمت : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة ، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن ينجذب إلى الشيء ونقيضه ، والحس أعم من الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات .

المباحثات

لابن سينا

كتاب « المباحثات »

عن الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم   بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل

كتابى ، أطال الله تعالى الـكيا(١) الفاضلَ الأوحدَ وأدام عِزّه وتأييده ، ونعمته وتمهيده ، وأجزلَ من كل خيرٍ مزيده ، عن سلامةٍ والحمدلله وحده . ووصل كتابُ الـكيا الفاضلِ الأوحدِ أدام الله تمهيدَه — أعزَّ واصلٍ وأكرمَ وافد . وفهِمتُه وشكرت الله — عزّت قدرته — على ما تحققته من خبرسلامته ، وانتظام أمره واستقامته — شكراً يوجبه عثورى على مثله ، فى فضله وعقله ؛ وسألت الله عز جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد ، و إلحاق جديد ، ومزيد على الجديد ، — إنه على مايشاء قدير . وشكرت تطَوُّله ، أدام الله تأييده ، فيما آثره من مُفاتحةٍ سَبَق إلى فضلها سَبْقَ المستولى على الأمَد ، المقلِّد للمنة المشكورة يدَ الأبد ؛ وتبركتُ بما تيسرلى عفواً من عَقْد عهد وَوُدٍّ مع مثله أىَّ عقد ؛ وسألت الله أن يُمتِّعنى بذلك و يزيده إحكاما ، و إبراما و يتمه إتماما — إنه ولىُّ الرحمة . وفاوضتُ المجلس العلائى* — حرس الله عزه — فى بابه : « عَمِلَ من طَبَّ لِمَنْ حَبَّ » — فصادفتُ رغبة فيه أكيدة ، ومقةً لمثله شديدة ، وجبنا قليلا عن العزم الحزم عليه أن تصير إليه ، فتكون العُهدة فى ذلك أقوى ، والاعتذار فى تقصير ، ربما يقع ، أخفى . فقد علمت الحوائج التى أنحت على التحمل العِدَكان(٢) ، والخزائن والقلاع المشحونة

(١) الـكيا : كيا : كلمة فارسية معناها السّيد أو الرئيس أو البطل والملك الخ . وهو هنا أبو جعفر محمد بن حسين بن المرزبان الـكيا .

(٢) كذا فى الأصل ولم نهتد لوجهه ، إلا أن يكون اسم علم مثل : عبدكان ؛ ويكون مفعول : أنحت ؛ أو يكون اسم بلد ، ويكون التحمل بمعنى السفر ، وينقص : إلى .

(*) نسبة إلى علاء الدولة أبو جعفر محمد بن دشمنزيار ، الملقب بابن كاكويه ، الذى استقل بملكه بعد سنة ٣٩٨ هـ بقليل ؛ واستولى على همذان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣م) وعلى الرى (سنة ٤١٩ هـ = سنة ١٠٢٨ م) وأصفهان (سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م) ؛ وكان ابن سينا وزيراً له ؛ وتوفى علاء الدولة سنة ٤٣٣ هـ . وعن مجلس علاء الدولة يقول أبو عبيد الجوزجانى : « وحضر (أى ابن سينا) مجلس علاء الدولة ، فصادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله . ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالى الجمعات مجلسَ النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ (ابن سينا) من جملتهم ، فما كان يطاق فى شىء من العلوم » (ابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء » ، ج ٢ ص ٦ ، القاهرة

كانت بالذخاير والمؤن المترادفة الماصّة لنقي الحال ، ومثل ذلك لا يخلو عن التقصير المؤدى إلى التشوير(١) . فإذا كان الإلمام ابتداء لا إجابة ، واعتمارُ السُّدَّة تطوعاً لا طاعة ، كان وَقْعُ التقصير أخف ، والعذرُ فيه أوضح . ولعل الجواب اقتضى أنه — أدام الله عزه — لو تبرّع غير مأمور ولا مُسام ، فطَرْقُ الباب يلق فى الحال بما يسمح به الوقت ، وخطب مداراته ، إلى أن تجد اليدُ انبساطا ، والأسبابُ المختلّة انتظاما . فحينئذ يريد فى أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجبه فضله . فهذا هذا . وأما تصرُّفه فى العلم والفضل فقد عَرَّفنى قدرَه ، وحقّق لدىَّ أمرَه ، وألفيته — والحمد لله — كافياً وافيا ، موفياً على أقرانه عالياً ؛ وقد يُثنى بصفة صديق حرّرته كما هو لم يَعْدُ الحق فيه ، فالأمر على ما يحكيه ، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحوطه .

والذى ذكره من اختلاف الناس فى أمر النفس والعقل ، وتبلُّدِهم وترددهم فيه ، لاسيما البُلْه النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال . وقد تحير الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما فى هذا الباب ، وكلٌّ أصاب من وجهٍ ، وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم ، وظنهم أنه إنما يخوض فى بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصَنِّف المقالة الأخيرة من «كتاب النفس(٢)» ؛ وليس كذلك ، بل فرَّع سراً فى المقالة الأولى حين يناظر ديمقراطيس عن أمر النفس ، وأعطى الأصل لمن يفهم فى ذلك ، وهو أن الشىء الذى تُتَصَوَّر فيه المعقولات الكلية غير مُنْقَسِم ، فمَنَع أن يكون الجوهر الجسمانى هو المتلقى للمعانى العقلية [١٦٩] بالقبول ، فالمتلقى لها إذن جوهر قائم بذاته غَيْرُ منقسم ولا فى منقسم ، حتى يعرض له بسببه الانقسامُ ، فتكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسمانى . ثم إنه فى المقالة الأخيرة إنما يتجرد لبيان القوى المرافقة للنفس فى البقاء ، وقد دلَّ قَبْلُ على أن الحِسِّية والخيالية والذِّكرية ونحو ذلك والحركية لا تقوم بغير جسم ، وتبين من خَلَل كلامه أن الإدراك الحسى الظاهر والباطن لا يكون إلا بمنقسم ، وأحبَّ أن يبحث عن القوى العقلية وابتدأ بالقوة التى يقال لها العقل الهيولانى ، فبَيَّن أنها لا تضمحل ، ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لا تضمحل أيضا . ولفظة : «أيضاً» تدل على أن حكما ثابتا جار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توهم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الهيولانى استعداد للقلب ، فكأن المعقولات يتلقاها جسم

(١) شوّر به : فعل به فعلا يُستحيا منه ؛ والنِّقْى : المخ ، أى لباب الحال .

(٢) راجع قبلُ «تعليقات ابن سينا على شرح كتاب النفس» ، ص ٧٥ — ص ١١٦ .

القلب بهذا الاستعداد — <و> تَبَلْبَلَ وأساء الظن وزاغ عن الحجة المُثْلى . فالحق أن هذا العقل استعداد لجوهر النفس ، لا لشىء من الجسم ، وأنه يصحبُ جوهرَ النفس فى كل حال . وقد بسطتُ القول فى أن المعقول لا يتلقاه المنقسمُ ، بسطاً مُغْنيا شافيا . ولعله يُعْرَض عليه(١) إذا قدر الله الالتقاء به .

وأما كتاب يَحْيَى النحوى فى مناقضة الرجل ، فكتابٌ ظاهره سديد وباطنه ضعيف . وفى الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم . وقد قضيتُ الحاجة فى ذلك فيما صنفته من كتاب «الشفا» العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل ، حتى الموسيقى ، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول . وتلك الشكوك ليست مما يَفْطَنُ لمُقَدِها الرسميون ممن تعلّمه ، فإن انحلالها مبنىٌّ على فروع أصول من كتاب «السماع الطبيعى» . فإن بين «السماع الطبيعى» وبين «السماء والعالم» أصولاً هى فروع للأصول المورَدة فى «السماع الطبيعى» . وتلك الفروع غير مُصَرَّح بها فى «السماع الطبيعى» تصريحا بالفعل ، بل بالقوة . فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معانى «السماع الطبيعى» عن زُبَد تلك الفروع ، كان مُفَرِّطا فيما يحاوله من فهمه ، وعَرَض له ما عرض لفلان وفلان ويَحْيَى النحوى . ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة ، فأتوا البيوت من ظهورها دون أبوابها ، وحَمَلوا أنفسهم على القناعة بما أوردوه حَمْلاً عَسُوفا . و<أما> نحن فقد أوضحنا هذه المتوسطات بين الكتابين ، ومن وقف عليها وَجَد جميع الشكوك ناكلة ليس لها روعة . والذى استخبرَه من حالى فى التعرض لمثل ذلك : فأخبرُه أنى كنت صنفت كتابا سميته «كتاب الإنصاف» ، وقَسَّمت العلماء قسمين : مَغربيين ومشرقيين . وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَّدَد(٢) ، تقدَّمتُ بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسئلة . وأوضحت شَرْح المواضع المشكلة فى الفصوص إلى آخر «أثولوجيا» ، على ما فى أثولوجيا من المطعن(٣) . وتكلمت على سَهْو المفسرين ، وعملت ذلك فى مدة يسيرة مالو حُرِّر لكان عشرين مجلدة . فذهب ذلك فى بعض الهزائم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر فيه وفى تلك الخصومات نزهةً . وأنا ، بعد فراغى من شىء أعمله ، أشتغلُ بإعادته ، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذلك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على الشخص الموجهة إليه الرسالة . (٢) ن : اللداد

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك فى صحة نسبة أثولوجيا إلى أرسطو ؛ راجع بحثه : «أفلوطين عند العرب» ، ص ٢٧٢ تعليق ٣ ، ص ٢٧٣ . P. Kraus : *Plotin chez les Arabes*, Le Caire 1942.

تلخيص ضعف البغـدادية وتقصيرهم وجهلهم . والآن فليس يمكننى ذلك ، ولا لى مُهْلَته[١] ، [٦٩ ب] ولـكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يَعظم فيه لاعتقادُ ، ولا يُجْرَى مع القوم فى ميدان . فيكاد أن يكون أفضلَ مَن سَلَف منَ السَّلَفِ ، ولعل الله يسهّل معه الالتقاء ، فتكون استفادةٌ وإفادة . وليعذرنى فى تشوش الخط وتعوُّج الحروف ، فماتوليت مخاطبةً بيدى منذ سنة وسنتين لأمراض نَهَكَتْنى وطالت علىّ وامتخرت هُناتى[٢] وكانت أقعدتنى وكَفَّت يدى عن الخط والـكتابة . فهذا أول ما كتبته ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يُمتّعنى به ، ورأيُه فى ذلك مُوَفَّق إن شاء الله :

(١) النفوس المفارقة ، لِمَ لا يجوز أن تكون عِلَلاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنهـا ، لأنه لا بد من علل ثابتة غـيرها تـكون عللا لوجود النفوس الإنسانية ، و إذا كانت هى كَفَت فى وجود النفوس عنها عند الاستعداد — وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواه مُسْتَغْنًى عنه ، فليس بعلة . لـكن لافرق بين المستغنَى عنه و بين المستغنَى به ؛ و إن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد بل الجلة ، وانقسمت علة ما لاينقسم . و إن كان أيُّها اتفق ، فأيها اتفق ليس بعلة ، فأيُّها اتفق يجوز أن يكون مستغنىً عنه بغيره . فـكل واحد عن غير علة .

(٢) لوازم العقول الفعالة إن كانت معقولات جواهر ، كانت عللا للجواهر .

(٣) الواجبية مطلقا كالوجود ، و يجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجبا .

(٤) كل[٣] شيخ فإن تخيله وتفكره أضعف فى نفسه ، ور بما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٥) إذا[٣] استوى منك تخيل الشمس شمسا ، ليس تخَيُّل مضىء ضعيف يشبه الشمس ، فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك فى المنام إذا تخيلت الشمس ،

(١) المهلة = العُدَّة .
(٢) الهنانة بضم الهاء : بقية المخ والشحمة فى باطن العين تحت المقلة ، يقال « ما به هنانة » ، أى ما فيه خير ، وامتخر العظم = استخرج مخه .
(٣) سترد هذه الفقرة بعدُ فى ص ٩٢ ا من النص الأصلى .

فيعرض مثل ما يعرض فى اليقظة . لـكنك قد تتخيل الشمس فى اليقظة تخيُّلاً غير صحيح ، لأنه ليس كلُّ تخيل مستقصىً كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والمشاهدة أن اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شىء عن المقابلة ، كما أن المُبْصِر عندما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شىء آخر . واليقين من حيث هو يقين إنما هو بتمثُّل الحد الأوسط . والمشاهدة ملـكة و إن صحبها الحد الأوسط ، فـكأنه[١] غير محتاج إليه .

(٧) لِمَ صار المحسوس القوىّ يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث فى المـادة كما يفعل اللون القوى والصوت القوى ، والآخر لأن كل متمثّل يبقى زمانا ؛ فإن بقى بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف فى جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوى سواد أو حمرة أو لون آخر . ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميز ين فى قابل وغير منطبع .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه فى الذهن ، فحقيقته مُتَمثّلة فى ذهنك ضرورةً . وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها فى الأعيان و يلحظه ذهنك — فالمعدوم لا يدرك ؛ و إما أن يكون فى ذهنك ، وهو الباقى ضرورةً .

(٩) الصور المعقولة غير متمانعة حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن القابل يقبل معا المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولـكن النفس منّا تشتغل بشىء عن شىء ، ولا يخلو عن مجاذبة حسّ أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشىء المتجرد الذى لا يخالطه [١٧٠] قوةُ الانفعال يكون محقَّقاً بصورته ولوازم صورته ؛ و إنما يكون الشىء عقلاً من حيث هومتحقق هذا التحقيق ، فإن أضيف إلى شىء صار ذلك الشىء عقلاً به ، و إن لم يُضَفْ إلى شىء بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلا . ومثل هذا الشىء لا يَغْشى ذاته شىءٌ غريب ، فلا يغشى ذاته مانع عن هذا التجرد الذى يكون للشىء بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورةً من أحواله . فإن كان يغشى ذاته مانع عن أن يكون عقلا أو أى شىء كان مما شأنه أن يكون ذلك الشىء ، فهو شىء مقارن لما بالقوة من شأنه أن يغشى ذاته شىء غريب ومن شأنه أن ينفعل ، وهو الشىء الممنوّ بالمادة . فبالضرورة يجب أن يكون الشىء المـانع عن أن يكون عقلا المادةَ ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

(١) ن : فـكأنه .

والأخرى صدقُ العكس : وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا ينفعل ولا مادة له بوجهٍ حتى يلزم من ذلك أن لا نعقل ذواتنا .

(١١) ما البرهان على أنه ليس بيننا و بين ذواتنا آلة فى أن ندركها ؟ لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هى المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة و إنما توصل إلى المفارق .

(١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جوازُ العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقا ، لأنها ليست واجبية مطلقة ، بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تُقارن جوازَ العدم مطلقاً والذى بشرط مع ذلك الشرط .

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشىء وحقيقته على نحوٍ من جزئيته أو كليته ، على أنه لما خلا المُدرِك لنفسه شىء له إضافة ما إلى ماينزع عنه أو يلقى عليه . و إذا كانت القوة هى المبدأ الأول للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً لمثل هذه الصورة لا بالعرض كالمتفاعل بوجْهٍ ما ويكون لولا هو لما كان الشىء بهذه الصفة ، و إن عدم سائر لواحق الشىء ، فهو الذى إليه ينتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التى بها يُدرَك . والمُدرِك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه ، لا بالعَرَض ؛ وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره . ومن هٰهنا يمكن أن نعلم أنه لِمَ صار بعض القوى يدرك ، و بعضها لا يدرك[1] .

(١٤) لم تضعف القوى بالذبول ؟ القوة الباصرة إذا فُرِّق موضوعها لم يُبْصَر متصلا .

(١٥) المعنى المعقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه ؛ فإذا حصل فى قوابل مختلفة ، كان حكمه فى كل واحد من القابلين غيرَ حكمه فى الآخر ، فلا يكون فى القابل الأول كما فى القابل الثانى ، فلا يكون الأول هو الثانى ، فلا يكون المعنى مشتركا فيه . فلِمَ فُرِض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل أخر ، حتى بان هذا الخلف ؟

(١٦) فرض له معقول آخر ولم يعرض له قوابل أخر بل القوابل تلك بأعيانها ، و إنما فرض له معقول آخر لأنه لو اقتُصِر على الأول لكان لقائل أن يقول إنه فى القوابل < الكائنات > العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل ، كما كان فى الأمور الخارجة . ولا يمنع ذلك أن يكون كلُّ واحدٍ منها عاقلاً ، لأن تلك الصور ، و إن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل ، فهى بحسب الأمور الخارجة و بحسب الأعيان غيرُ مختلفة . و إنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجة ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يُجعَل لها تجريد أيضا

(١) راجع بعدُ ص ٨٩ ب من النص المخطوط .

بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يُجْعَل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأُوَل حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلافَ فيه . ثم لو كان قيامُه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد فى قوابل ثالثة ، ما كان يلزم الخُلْف . لكن هذا التجريد لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية ، لأنها ، بحسب الفرض للخُلف ، هى العاقلة . فإذن يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه فى هذه القوابل الثانية ، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوابل والموضوعات الأُوَل إلى الثانية العاقلة .

(١٧) ثم إن حصول المعقول فى العقل قد سُلِّم على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم ، ولم يجب أن يكون كلُّ حصول هذا الحصول . فعسى ههنا نوع من الحصول لم نشاهده ولم نعرفه ، أو لا يكون حصول أصلا ، ومع هذا التعقل يكون حاصلا على نوع لم نمارسه ولم نعرفه .

(١٨) لا يخلو الحصول فى القوابل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة فقط ، أو يكون ليس كذلك ؛ بل هناك اختلاف فى الكم والوضع ، وغير ذلك زائدٌ على معنى المقارنة . و إذ لاقسم إلا هذان فلاحصول فى القوابل ، بل إلا أحد هذين ، ولا تمكن أن يحصل فى جسم إلا و يلزمه كَمٌّ مخصوص ومقارنات لأحوال متداخلة من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفا ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى تمكن أن ينقسم انقسامات مختلفة ، وهذا هو الذى كان يجعل الصورة غير معقولة ؛ ولو لم يُجْعَل لكان فى الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشىء ليس كونه عاقلا إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هى معقولة . فلو كانت مع هذه المخالطة معقولةً لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(١٩) المادة ، وحدها ، لا تكفى فى تشخص القوة ما لم يتعلق بها الوضعُ . وما اختص بوضع ما ، إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوعُ الشركة فيه فى آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه فى ذلك الوضع الواحد وأحواله و يشاركه فى ماهيته ثم يكون غيرَه .

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض ، إذا لم يشغله مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه ، لم ينفعل من حيث يفعل انفعال التغير ، بل عسى < أن يكون > انفعال الأعراض .

(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهيته المقوِّمة ، فيجب أن يتشخص بِعَرَضٍ ؛ وليس بعرضٍ يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فبقى بعرضٍ يطرأ من خارج : وليس مما يتبدل ، فإن العلة المعيّنة لا تبطل و يبقى المعلول المعين ، فيجب أن يكون لاحقا لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) المغتذى إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لهما جميعاً صورة أخرى واحدة وتنخلع عن المغتذى صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة المماسَّة ، فله حكم وهو الأغلب ؛ و إن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولى : المناسبة ، أن ما يَعْلَقُ وجودُه بفاسد فهو عُرْضة للفساد ، وما يَعْلَق وجوده بمتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ولعل ذواتنا لا تتغير من حيث لها خواصُّها التى لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٢٤) زوال المانع فى الهيولى وحده إنما يهيئ لقبوله ما يؤثر فيه تغير مزاج فى هيآته ؛ وماهيته ، و إن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [١٧١] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفى فى التهيئة لقبوله ؛ بل لتهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يتمثل لى معنى حقيقته ، فلستُ أدركه . وذلك المتمثَّل إما فى نفس الوجود ، و إما فىَّ أنا . ولو كان فى نفس الوجوذ ، لكان كل موجود قد تمثلته ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ؛ والتاليان محالان ؛ فبقى أنه متمثَّلُ المعنى فىَّ .

(٢٦) الوجود لا يقتضى امتناع مقارنة جواز العدم ؛ ونسبته إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص .

(٢٧) النفس ليست فى جوهرها مركبة ، بل المجموع منها ومن الملكة مركب . وأيضاً إن كان استكمالٌ يطرأ عليها ، كان فاعلَه فيها شىء مباين ، فلم يكن الفاعل والمنفعل واحداً ، فكان هذا الاستكمال فى جوهر النفس صوراً ، فكان الفاعل غير المنفعل . وهذا من حيث تتصوَّر به النفس استكمالٌ ، ومن حيث تُتصوَّر منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارئ . وليس عقلنا يعقل ذاته دائما ، بل نفسنا دائمة الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفعل شيئا غير ذاتها كانت دائمة الشعور : بأنها[1] تعقل ما دامت تعقل .

(٢٨) إن[2] قال قائل : إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى و إن مزاج المشايخ أوفق

(١) كانت : فإنها ، ثم وضع فوقها : بأ(نها) .
(٢) سترد هذه الفقرة من بعد ص ٩٠ ب من النص المخطوط .

للقوة العقلية فلهذا تتوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بردويبس ، و إما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضا فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب فى المشايخ حكم[1] ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة فى البدن لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالمقدم مسلوب على أن انتقاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائما لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعلة لما[2] لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذى يدخل على الحس من طول الإكباب على المحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) الكيفية التى تحدث فى البصر من الشمس إذا أبصرناها لا يمانع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلها ، لِمَ لا ندركها ؟ لا تحصل فيها مثلها ، ولا تنفعل عن مثلها .

(٣٢) البصر كيف ينفعل عن الألوان ، واللون عند المماسة لا يفعل فيما يماسُّه إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسِّر . الشعاع من شأنه أن يجعل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل[3] .

(٣٣) كل موجود لا يحتمل فى نفسه الأقل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بعلة واحدة معينة ، و إما بعلل لها عدد معين . والمتعلق بعلة واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومُشاكلات فيُخَصُّ به التعلق ليس لهيئة تكون مخصوصة بالمستعدِّ لا عرض لها . والمزاج الإنسانى ذو عرض : أَخَذْته نوعيا أو شخصيا ، ويكون بإزاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثرةُ التى تقابل استعدادها ، ولا يبعد أن تكون للهيئة الواحدة التى لا عرض لها نفوسٌ كثيرة بالعدد أيضا تقابل استعدادها . فيجب أن يكون التعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولى من الآخر فى أن يتعلق به و يوجد عنه . وليست الصورة صورة تقبل الأشدَّ والأنقص حتى يكون الأشد منسوبا إلى علة والأضعفُ إلى أقل منها ؛ وليس يجوز أن يعتبر للعلية وللتعلق عددٌ مخصوص ، لأنه ليس [٧١ ب] يجب أن تنحصر كثرة الأنفس فى عدد مخصوص ، بل قد تزيد وتنقص الموجودات منها ؛ فإن كان الزائد منها والناقص واحداً فى التأثير ، فكل

(١) وفى الهامش : علم .   (٢) أو : ما .
(٣) سترد هذه الفقرة بعدُ ص ١٩١ من المخطوطة .

واحد من العدد جائز أن يوجد المعلول دونه ، فلا شيء من العدد شرطٌ(١) في وجود المعلول ؛ فلا شيء منه علة . و إذا لم يكن للآحاد مدخل في العلية ، لم يكن للجملة مدخل ، لأن آحاد الجملة علل للجملة ، وعلة العلة علة .

(٣٤) ما دام الشيء ممكنا كونُه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ؛ فإذا وَجَب وُجِدَ . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجبا عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه اَ يجب عنه بَ أو يجب عنه من وجهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [يلزم] اَ يلزم عنه ما ليس بَ(٢) ، كان من حيث يلزم عنه اَ قد يلزم عنه لا اَ ، وهذا خُلف . و إن كان يلزمان من حَيْثَيْن ، فإما أن يكون الحيثان لازمين لذاته أو مقوِّمين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ و إن كانا لازمين ، فالكلام فيهما كالكلام في اَ و بَ .

(٣٥) قيل إن المزاج إذا استحال فإنه يتبدل في نوعيته ، فضلا عن الشخصية ؛ والشخص المتنفس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كلَّ ساعة ، تكون حاله متغيرة في الخلق والأكل والهضم والرياضة . و إذا كانت المنبعثات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن المبدأ متغير . ولا ينفع قول القائل : إن هذا المزاج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا المزاجين غريب قسري . فما الذي(٣) يعيد الثاني إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حميت وسخنت ، فإنها تبرد إذا فُقِدَ سبب السخونة ، ولكنها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لاقتران النار بها ، فهي تحفظ فيها حرارة مقلوبة .

(٣٧) أُجيب : المعنى المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٣٨) ما الذي يمنع أن يكون اقتران النار بالأرض في الممتزجات كاقترانها بالحطب والنورة ، واقتران الماء بها على سبيل النشف ؟ ولم لا يتفرق في جسد الميت الأُسْتُقُصَّات بعضها عن بعض ساعةَ مفارقة النفس ، و ليس هناك ما يحفظ ذلك الاجتماع ؟ وما الذي يمنع أن يكون سببَ اجتماع هذه الاستقصات في الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يُتوَهم أنّا نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا ، وحفظنا ما حفظنا ؛ فسبب جِرْمنا

(١) ن : شرد . (٢) ن : بآ . (٣) فوقها : مما .

جسماني ينحفظ ، و ذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فينا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئا بدل ما يفسد . فإنه إن كان فينا مثلُ ذلك ، ففي جوهرنا ما لا يغتذي ولا يحتاج إلى بدل ، و ليس كذلك جميع أجزائنا تغتذي . و إذا كان كذلك ، فكل جزء من جسدنا يستبدل بدل شيء يتحلل منه . و إن كان شيء ينحفظ فيه موجود إلى آخر العمر فهو عرضة للاتصال والانفصال فلا يكون له صورة واحدة بالعدد ، و لا يكون أيضا مستحفظا بصورة(١) حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . الذي لا نشك في وجوده بحسب ما بينا في جواب هذه المسألة في ورقة أخرى جوهراً صورياً غير المادة . ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون ماديا في كل حيوان ويكون هو الواحد والمتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتقاسمة بينه و بين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تتبدل صورتها التي فيها ولا يكون فيها صورة محفوظة ؛ فلولا شيء عجيب وسرٌّ دقيق ، اقتضى في كل نفس أنها غير متعلقة [١٧٢] بالمادة . ثم إذا نُظِر إلى الحق من جهته ، عُلِم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قويا جدا .

(٤٠) ما السبب في أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علة لما هو آكد وجوداً ؟ ولعمري إن الجوهر متقدم في الوجود على العرض ، لكنه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهر ثم يصير ذلك العرض علة فاعلية لجوهر آخر . و إنما بان فيما بعد الطبيعة أن الجوهر لا يجوز أن يكون قوامه بالعَرَض ولم يبن أنه لا يجوز أن يكون العَرَض علة فاعلية للجوهر . — أجيب عن هذا وبُيِّن أن ما يقوم بغيره فبه يَتِمُّ فعله .

(٤١) الجسم الطبيعي هو ما تكون له وَحْدة طبيعية لا بالفرض ، إذ الوحدة قد تكون بالفرض كوحدة الباب وحدة دارٍ مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالفرض ، فإذن هي بالطبع ووحدتها بنحو اجتماعات أجزائها ، فإن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قسري ، وقد ذكر أنها طبيعي ، فإذن ما يصدر عن قوة فيها ، ولا يصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارق لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباء : ف — وكأنها مصححة هكذا : فصوره .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل فى « كتاب النفس » عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة فى آلة جسمانية ماهذا لفظه : إن كان تَحُلُّ الصور المعقولة جسما فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك من جهة المقدار أو العدد ، لا من حيث الصورة . و ليس كلُّ صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصِّل معنى ذلك ولا سياقة البرهان ولا المُحالَ الذى يؤدى إليه ولا تتمة الكلام فيه . وهو — أدام الله علوه — ينعم بتحقيق معناه . آخر هذا الفصل : الصور المعقولة إنما هى معقولة على ما هى عليه فى الجوهر العاقل ، و إذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هى فى العاقل . فإذا عُقِلت كذلك عُقِل الفرق لامحالة بين الاثنين و بين المجموع و بين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب مايكون كما هو فيه وكان ذلك داخلاً فى المعقول ، أى فى ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدر والعدد . وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضا أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ، و إن لم يكن داخلاً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشىء و بين ما ليس هو ، أى بين الكل و بين الجزء ، و بين جزء وجزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هى أن تكون فى الجوهر العاقل ؛ وكونها مختلفة فى المعقول هو أن يكون لها فى ذاتها وفيما عقلته اختلاف ، وكونها ممكنا فيها الغيرية كونها ممكنا أن يحدث فيها فى العاقل لها غيريةٌ ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود ؛ وكونها ممكنا أن تنقسم فى المعقول هو كونها ممكنا أن تتغاير فى المعقول بحسب جزء وجزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب الشكل والقدر والعدد فليس لها أن تعقل فى قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد . لكن للصور أن تتعقل من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتعقل من تلك الجهة فى منقسم فهى قابلة للتغاير والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها فى المعنى [٧٢ ب] قد تقبل اختلافا فى المعنى ؛ وينقسم إلى : غير متشابهين ، أو متشابهين لا يشابهان الكل فى المعنى — ليس فى القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٤٤) قيل فى كتاب «ما بعد الطبيعة» — حيث يتكلم فى أن المعدوم لا يعاد — ماهذا لفظه : ما الفرق بين ما وجد بدل شىء ، و بين ما هو مثله ؟ والخصم يقول إن الفرق بينهما أن ما وجد بدل شىء لا يوصف بأنه كان موجودا ثم عدم فى الأعيان ثم وجد ثانيا ؛ وما أعيد يكون له وجود سابق مرة أخرى ؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون المعدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المعدوم موجودا . والجواب : إذا وجد الشىء وقتاً ثم لم يُعْدَم واستمر موجوداً فى وقت آخر وشوهد ذلك أو عُلِم وعُقِل أن الموجود واحدٌ ، بل لم يكن غير ذاك ، فإن هذا حد الواحد الزمانى . وأما إذا عُدِم فليكن الوجود السابق اَ وليكن المُعادُ الذى حدث بَ ، وليكن المحدث الجديد حَ ؛ وليكن بَ ، فى الحدوث وفى الموضوع والزمان وغير ذلك ، لا يخالف جَ إلا بالعدد مثلا فى الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بَ عن جَ فى استحقاق أن تكون اَ منسوباً إليه دون جَ ؛ فإن نسبة اَ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا فى نسبته الذى يُنظر : هل يمكن أن تختلف فيهما ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يُجعل اَ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبَ دون جَ لأنه هو كان لبَ دون جَ ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب فى بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لجَ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشىء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود ، أمكن أن نقول بالإعادة إلى أن يَبْطُلَ من وجوه أخرى سواء سُلِم له أنه لا شىء من حيث هو ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد فى الحال ؛ وإذا سُلِّم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتٌ ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له اَ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما مُعَادٌ[1] . وإذا كان المحمولان الاثنين[2] ، يُوجَب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ؛ فإن استمر موجوداً واحداً وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجوداً وذاتا شيئا واحدا ؛ وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا فقد استمراره

(١) س : معاداً (٢) س : الاثنان

فى نفسه ذاتا واحدة بقى له الاثنينية الصرفة لاغير . والحال فى الوجود المتكرر كالحال فى الذات المُعادة . ولم لايكون الوجودُ نفسه مُعاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولاحدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون العود والاثنينية ؟ وكيف تكون اثنينية ؟ ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول. ثم قول من يريد أن يَهْرُب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لاتوصف ولا تعقل ، وليست بشىء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لايحتمل الإعادة ، وبعضها يحتمل حتى لايلزم أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا وذلك خُلْفٌ ، — قول ملفق يفحصه البحث المحصِّل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضا يؤقَّت به ، فمن يجوِّز الإعادة على كل عرض يجب أن يجوِّز أن يعاد الشىء الموجود فى وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشىء [١٧٣] والوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عَوْد ، لأن العود يقتضى اثنينية الوقت بالعدد ، فالموجود فى وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويجوِّز ذلك فى أشياء ، فمؤاخذٌ بما يطول ذكره .

(٤٦) والمشاهدة توجب أن يكون اشتمال النفس على الحواس الظاهرة هو بواسطة الحس المشترك ، وكذلك على القوة العقلية ؛ أو يكون المدرك منا لحصول الماهية ثابتاً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة يضاف إليها فيظن أن المدرك ذاتىٌ[1] . فإنا لا نتحقق أن المدرك منا هو ما هيتها على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لماهية النفس الناطقة التى لنا بالعدد أو لآخر بالعدد . فإن كان لآخر بالعدد ، فالمدرك آخر بالعدد ، فنكون لسنا ندرك أنفسنا وأن نفسى من شأنها أن تدرك المعقولات بل شيئا آخر ، وإن كان هو هو فبيِّن أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصا .

(١) س : ذاتيا .

(٤٨) بعض الماهيات هى لغيرها ، وبعضٌ ليست لغيرها . فإن ماهية البياض لغير البياض وهو الموضوع ، وماهية الجسم لغير الجسم وهو الهيولى .

(٤٩) كل معقول فإن حقيقته مصوَّرة فيما يعقله وهى حاصلة لما يعقله ، وإن كان لا ينعكس : فليس كلُّ ما تحصل حقيقته لشىء يصير به الشىء عاقلا ، بل يحتاج لا محالة إلى شرط زائد على هذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيَّلة وقد تكون فى الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نعقل أنفسنا ، سواء كان طبعا أو كسبا . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره ، وما يعقل شيئا فحقيقة ذلك الشىء حاصلة له ، فحقائق ذواتنا حاصلة لها[1] ؛ وليس مرتين ، فإن حقيقة الشىء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا لكل شىء وليس كل شىء يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره . فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها . وهذا معنى قولهم : كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ، أى تكون ماهية ذاته التى بها هى بالفعل لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره .

(٥١) ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذى له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذى له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرةً شىء ومرة ليس ذلك الشىء ، وهى واحدة فى وقت واحد ، فليس لكونها معقولة زيادةُ شرط على كونها موجودة وجودها الذى لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقا ، وهو أن وجود ماهيتها التى بها هى معقولة حاصلة لها فى نفسها ليس لغيرها . وهذا أجلُّ ما أعرفه فى هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبر عنها فِقْدانُ التصور . وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة فى وجوده يستحيل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لغيره . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته فى هيولاه ؛ وإذا استحالت قوته فى هيولاه كان استحالة للهيولى ، ولم يكن هو بالقوة أصلا كان شيئا هو ممكن

(١) فوقها : لنا .

أن يكون هو قد صار ، بل كان شيئا يمكن أن يوجد هُوَ له و يوجد معه ، وكان [٧٣ ب] الإمكان فى ذلك الشىء . و إذ وجد جوهره فإمكان عدم جوهره إن لم يكن أصلا لم يعدم ، فإذا كان إمكان عدمه فى غيره حال وجوده فإما أن يكون على أنه يعدم عنه أو تعدم معيته له . فهذا ممكن . وليس هـذا كالوجود ، لأن الموجود فى غيره موجودٌ فى نفسه ، وليس المعدوم فى غيره معدوماً فى نفسه . فإمكان الوجود فى غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس إمكان العدم فى غيره إمكانَ العدم فى نفسه ولا مقتضيا له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نعقل المفارقات تصورت حقائق لها فى نفوسها ، فتكون لهـا حقيقتان : حقائق فى أنفسها لأنفسها وهى بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هى لنـا . فلذلك هذه ليست بعقول .

(٥٤) ليس يتعلق الـكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظةٌ لحقيقة الشىء لا من حيث هى خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور المعدومة تعقل بل هى فينا . وليس الملاحظةُ وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتقاشها فينا ، و إلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أنا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقنا تشبيها بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضا ملاحظتها حصول حقائقها التى هى بها محسوسة لنـا حتى تصير الخارجة بها ملاحَظة .

(٥٥) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور ، أو الإدراك العقلى . وقد عرفتَ ما يوجبه الإدراك العقلى . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشىء من قواك حتى يكون هى المشعور بها ، فحينئذ لا تـكون شعرت بذاتك بل بشىء من ذاتك ؛ و إن شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة كحس أو تخيل لم يكن المشعور بها هو الشاعر ، ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنك الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هى فى نفسك قائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها . و إن كانت تلك القوة قائمةً بجسم ونفسك غير قائمة فى ذلك الجسم فيـكون الشاعر ذلك الجسم بتلك القوة لشىء مفارق بصـورة أخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشىء غيره كما تحس بيدك ورجلك .

و إن كانت نفسك بتلك القوة قائمة فى ذلك الجسم فتـكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تـكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتهـا ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما وهو ذلك الجسم ، و إن كان جوهر النفس هو القوة التى بها يدرك ، فليسا يفترقان .

(٥٦) من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته وليس الإدراكُ الا تحقق حقيقة الشىء من حيث يدرك ، وهو معنى الشىء بالقياس إلى لفظه . وقوله : و يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن يُجْعَل الشعورُ نفسَ حصول الأثر ، أو شيئا يتبع حصول الأثر . فإن كان نفسَ حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر — لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . و إن كان الشعور شيئا يتبعه : فإما أن يكون حصول معنى ماهيـة الشىء ، أو غيره . فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشىء ومعناه ، و إن كان هو هو فيكون ماهيـة الذات تحتاج فى أن عَقَل ماهية الذات [١٧٤] إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات ، فيكون لم تـكن ماهية الذات موجودة لحصلها أثر ، فليست متأثرة بل متـكونة . و إن كانت ماهية الذات تحصل بأننا بحال أخرى من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليهـا ، فيكون المعقول هو ذلك الذى بحالٍ أخرى . وكلامنا فى نفس الماهية وجوهريتها الثابت فى الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد للمس المحسوس نحوٌ من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو محسوسيته والمركب والموضوع والصورتان معاً و يقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدهما يُنسب المفارقة والمقارنة إلى شىء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة ، و إن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ؛ والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك فى النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التى له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكان العقل الفعال وما يعقل منه هو هو فى المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص ، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، و يفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٥٩) < ال > معنى المقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق المعلول الشخصى بعلة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمزجة التى تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أوضعف فقد حصل نوع آخر . وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المعلول ، ووجودُ المعلول تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بَطَلت . والشىء الشخصى لايخلو إما أن يتعلق بالشىء الشخصى الذى هو علته ، أولايتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلته ؛ وإن تعلق به فمن شرطه وجودُه . وأيضا فإن جزء العلة ، وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا فُقِد هو فُقِدَت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو اَ بَ وطرفاه بياض هو اَ وسواد هو بَ إذا نزل إلى حَ ولم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن إلى دَ فإذا نزل إلى دَ لم يتغير أيضا نوع حَ ، لكن نوع حَ هو نوع اَ فلم يتغير نوع اَ ، وكذلك لينزل على ذلك النمط وينزل إلى بَ ولم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل لامحالة عند التغير وتجىء كيفية أخرى : إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالفها لامحالة بشىء ، وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى يخالفها : فإما بمعنى فَصْلى وإما بمعنى عَرَضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كيفيته ، وإنما تغير بمقارنة ماليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لايجعل نفس السواد متغيرا ، وهذا لايمنعه ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلا فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كيفيات كل واحد منها له حكمٌ فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسَمَّ مجموعها مزاجا ، فالمزاج برد أو حر أو [٧٤ ب] يَبَس أو رطوبة على حديجب عنه فى موضوعات فعله الفعل الذى ينسب إليه مقتصراً فيه . والحرارة الغريزية آلة من آلات النفس فى أن تُفَرِّق الغذاء وتُنْضِجه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون معين يطرأ عليه تحريكٌ مخالف له قاسِرٌ إياه مؤذٍ له — فهو عن مبدأ آخر ، لاسيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان اللمس بتوسط المزاج — ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط فى تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يُحس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا يحس بالمِثْل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن المدرك الأول هو الأثر الذى يحصل فى الآلة وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلا عن نفسه ، فالمدرك هو الطارىء .

(٦٤) تفريعات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يُضحك ممن لايعقل ولا يعتبر أنّا فى حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، ففينا مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاوق ويمانع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تتأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل مايقع فى حال الرعشة لتداولها السلطان والقوة ؛ فإنه لولا هذه المناقضة لما كان يكون من الإعياء إلا ماأوجبه سوء المزاج فقط ، وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يُفْرَض نفسا ومزاجا فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى إيجاب اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيرَه . وليس يُلْتَفَت إلى من يقول إن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئا ، وإذا حصلت الإرادة ، غيرَه . وليس يُلتفت إلى من يقول أن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئا وإذا حصلت الإرادة ،لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإنّا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميلٌ إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحِيَل بها تتأتى حركاتنا الإرادية ، وليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تَبين كيفية اجتماعات العناصر فى المعدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصر وما يجرى هذا المجرى ، ثم البرهان على أن مثل هذا الاجتماع لايبقى إلا بحافظ من خارج .

(٦٦) قوله : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياسا على الأبنية — قول من لا يعلم أن الأبنية إنما تنحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميلة فى جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات ، والاستقصات متضادة القوى مأسورة مقسورة على الإجتماع ، لولا سبب من خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم يغن هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .

(٦٧) لو كان سببَ الأخلاط فى بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرحم ، لكان لا يتحرك بعد الولادة إلى كمالاتها ؛ والجسم بما هو جسم لا يتحرك ، فإذن يتحرك بقوة فيه . ولو كان سببَ هذه الحركة جسمٌ من الأجسام السماوية لكان تختلف أفعاله بحسب اختلاف أوضاعه ، ثم لا محالة يفعل : إما على سبيل اللازم المصاحب ، أو على سبيل إرسال قوة إلٰهية . والقسم الأول محال ، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كمالاتها ؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورةً . واعلم أن وجود هذه القوة ليس فى العناصر بل فى المركب منها ، فلا يكون وجودها[1] فى موضوع .

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً فذلك فى موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة ، والقوة المحركة والمغذية تتصرف فى موضوع واحد .

(٦٩) الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب فى ذلك جوهرى طبيعى يكون فى المنىّ ثم تمزج الأخلاط فى المنى مزاجا ما ، يحفظ ذلك المزاج بالبدل ، وليس فى جوهر المنىّ واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفصى عما يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسرا أو حصراً ، بل فى المنىّ روح كثيرة جداً هوائية نارية . إنما يحبسها فى المنىّ مع سائر ما معها شىء غير جسمية المنىّ ، والدليل على ذلك إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يحصر و يمنع تحلل و رَقّ بسرعة ، وكذلك إن تعرض للحر . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر و الحر المحلل فى أن يؤدى إلى هذا التفرق — واحد .

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج ، لفعلت بلا مزاج ، ولفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء . وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات

(١) فوق : ها — ما ، أى وجودٌ ما .

الكيفيات فلا هو كسر إفراطات أفعالها وليس شىء من كسر إفراطات أفعال الكيفيات صورة عَظْم ولا لحم ولا عصب ، و إن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات ، والآلات أيضا معلولة للمزاج ، نُقِل الكلام إلى الآلات . فالقوة المحركة هذه حالها . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كلما تَحرّك إلى جهة واحدة ، فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة فى جسميته ، أو حاصلة فى أطرافه كالبياض والضوء ، أوْ لا فى جسميته ولا فى أطرافه . فإن لم يكن فى جسميته ولا فى أطرافه فليس موجوداً فيه ، و إن كان فى جسميته أو فى أطرافه فأىَّ جزء أخذته من الجسمية التى هى فيه بالذات لم يَخْلُ إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجزء بكليته فيه القوة بالذات وأوّلاً ، بل فى بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة فى الأطراف المنقسمة : فإن كان فى طرف غير منقسم كالنقطة ، وجب أن لا يكون موجوداً فى الجسم الكُرِىّ الذى لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة قبل الحركة . وأيضا قد بَيَّنا أن النقطة وحدها لا تكون حاملةً أولى لقوةٍ أو صورة فى « كتاب النفس » ، فليُقرأ من هناك . فإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا فى أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل ، بأن يقال : إنه موجود فى الجسم ولا يوجد فى أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد فى أجزاء الجسم ، ولكن ليست مشابهة للكل لأن للكل تركيبا ما .

(٧٢) الهيولى يلزمها التحيُّز ضرورةً فى طباعها عن الوجود بعد لازمٍ آخر لها من غيرها لا حق لها ، فنُخَمِّن أنها لو صح لها وجود خارج عن اللواحق من الغير لكان يجب لها مُحال وهو أن توجد غير متحيزة .

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام : إما أن لا يكون معلولا — فما قولك فى وجود الحق الأول ؟ و إما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول .

(٧٤) نقيض قولنا « إما أن يكون [٧٥ب] معلولا » — ليس : « و إما أن يكون غير معلول » ، بل : « و إما أن لا يكون معلولا » . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لا أن كل وجود ليس بمعلول ، كقولك : و إما أن لا يكون الحيوان ناطقا . ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالفعل ، ولا معلولا ، لأنه معقول فقط لا وجود له فى الأعيان . فإن عنى بالعام الوجودَ من حيث هو وجود فهو وجود فقط مسلوبٌ عنه كلُّ ما مفهومه غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوِّماته ، فإنه لا مقوِّم له من مشترك فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٧٥) لقائل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأنها أن تدرك . إذ يجذب المغناطيس ، إلا أن المانع هذه الكيفيات ، فإذا كسرت أدركت ، كما أن القوى البدنية أو القوة الموجودة فى المغناطيس وغيرها لا تعمل إلا بوساطة ذلك المزاج .

(٧٦) إن كانت صور العناصر تفعل ذلك ، والمزاج الغالب مانع ، وانكساره زوال المانع ، فيكون أن كل واحد منها إذا نقص كيفيته ومزاجه يصح منه ذلك . فأما الاجتماع فلا أثر له فى هذا لأن المجتمعات : إما أن يحدث منها شيء غيرها فتكون قد استحالت ، وإما أن لا يكون الاجتماع . فاجتماع العلل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالةٌ ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتفارق : لأنها إن خالطت جاز عليها القسمة على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقا متفرقين فرضا وفارق الجملة غير متفرقة كانا سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرحُ هذا فى كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضا المخالط إن كان هو وجاز المفارق بالشخص فما به يتشخص فى الحالين موجود ، فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق فى النوع فإن الجائز على شخصى نوع واحد [واحد] .

(٧٨) مزاج الرحم كيفية واحدة قد تقرر عليها الفعل والانفعال ، والمنى لا يخلو إما أن يكون بسيطا لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطا ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، ولكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وإن كان مختلفا . ووحدتها بسبب الاتفاق فى الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئاتِ وضع الجنين فى رحمه هيئاتُ اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزراقة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلاً ، والمزاج يفعل تحريكاً إلى جهة واحدة ، والزرق

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأمر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة محفوظة ، والفاعل بالطبع البسيط يفعل فى المنفعل البسيط فعلا غير مختلف .

(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتفعل إما إحالة وإما تحريكاً ، وأعنى بالإحالة جميع ما سوى المكانية والوضعية مما هو فى الكيف أو الكم نحوُه .

(٨٠) المزاج حد وسط أو قريب من الوسط بين الكيفيات الأُوَل ، هو واحد أو مركب من واحدين أحدهما الفاعل ، والآخر المنفعل ، وقد صيره التركيب كشىء واحد . فإما أن يصدر عنه الفعل من حيث صار كشىء واحد ، وإما أن يصدر عن كل واحد منهما فعلٌ يخصُّه على نمط واحد [١٧٦] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أضيف إليه معِين أو مُعَوِّق لزم إما اشتدادٌ فيما يفعله وزيادة بالمعين ، وإما ضعف ونقصان وفتور بالمعوِّق ، وإما منع مطلق عن المعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فإنما هو نمط فعل واحد وفى هيئة واحدة .

(٨٣) اَ وبَ وجَ ودَ وهَ وزَ ، مجتمعات ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيطة ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إنما يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التى تُخلَقُ فيها العينان واليدان متشابهان ، فالمزاج الذى يحركهما يحركهما إلى جهة واحدة ، فالعينان واليدان غير مختلفى الوضع ، هذا خلف . فليس المزاج يحركهما ، لا مزاجُهما ولا مزاج الرحم ولا بسبب مُعِين ولا معاوق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التى تختلف فى الجنين وضعًا ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون المزاج مفرداً ، أو مع مُعين مزاجي فَعَل فى البسيط اختلافا ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون من جواهر مختلفة . وتلك المختلفات إما أن يكون كل ركن منها ينزرق فى المنى الذى منه يخلق مجتمعا بأسره ، أو يكون كل ركن مشوقا فى غيره ثم يتميز . فإن تحكم متحكم وجعل مادة كل عضو ينزرق مجتمعة ويتلوها آخر ، فلا يخلو إما أن يكون المزاج يوجب حفظ نظامها فيجب أن يتكون المولود على ترتيب الانزراق ، وإما أن لا يوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، وإما أن يكون المزاج الزارق يحفظ نظامها زرقا

والمزاج المولد فى الرحم يحركها إلى وضع الوجوب ، فيجب أن تقع مادة كل عضو موقعاً واحداً فلا يكون عضو زوجاً ، كيدين ورجلين وعينين ، ويجب أن لايقع فى مادة واحدة اختلافُ شكلٍ وتخليق ، بل يجب أن تكون كلها مستديرات وإن كانت مبثوثة فتحريكها إلى الاجتماع فى موضع واحد أو موضعين تحريكٌ مختلف ، فليس هو إذن لقوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى فى تكون المنى حيوانا إنما هو فى الباطن ، فإن فى الباطن يتولد القلب والأعضاء الرئيسية ، وبعد ذلك يستحيل ما يلى من خارج وقد بان فى البذور أن الفاعل الجسمانى يحيل أولاً ما يليه إذا كان يحيل جسما ويحيل الأقرب إليه إذا كان يحيل سطحا . ولو كان مزاج الرحم سببا لتكون الجنين لكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمازج إذن قوة فيها تركيب من هيئات بها تصير فعالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيدٍ سوّاق على نسبته .

(٨٧) كل فاعل أمراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زمانا ، إذ كان لا يجوز أن يوجد ويعدم فى آنين متواليين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل ويُحْدثه(١) الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ ويلزمه أن يكون حافظاً ، والأول خادم ، والثانى مخدوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيئات العقول مركبةٌ هيئةً عقليةً لازمة للجوهر ، وهيئات النفوس مركبة تركيباً نفسانيا كأنها أجزاء الجوهر ، وكأنها أشباح ما للمركبة فى العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطبيعة بسيطة بساطةً لنقصان الجوهر لا للكمال ، وللهيولى البسيطة استعداد بسيط ، وللمركب استعداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الكمال ، وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات النقص .

(٩٢) لعل قوما [٧٦ ب] يرون أن النفس تأليف نظير الشىء من هذا وما أشبهه .

(٩٣) فاعل المزاج المحرك فقط إلى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم ؛ وأما الموجب

(١) مهملة النقط .

للمزاج الحافظ للممتزجات حتى يرتقى بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجا فهو المستخدم للمحركات ، وإنما يجمع الحركات لتتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتهما مثبت لتتفاعل وتنفى عنه الأضداد إن قوى .

(٩٤) ما البرهان على أن فى كل حيوان ونبات ثابتاً ، وأن ذلك الثابت جسم ، وأن فى أجزاء الجسم ما هو أولى بالثبات فى الآخر ؟ قوله : كل حيوان معناه كل حيوان بالفعل ، والحيوان بالفعل يبقى حيوانا بالفعل إما آناً وإما زماناً ، فإن بقى آنا لاتتصل به حياة مايتلوه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظرائه : هل يجوز وجوده فى العقل أم لا ؟ وليس كلا منا فى مثله بل كلا منا فى الأشخاص التى تنمَى وتزداد وتضمحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقى زمانا فقد جاء الثبات ، وإن بقى آنا ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصه فى مدة ، كالشىء الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآنات متشافعة تتصل بها المدة ، وهذا محال . وإن كانت الآنات متخلّلة بعدد وأزمنة وجب أن يكون المشاهد هو ضد الحيوانية والنباتية أو مقابلهما لأن الغالب عند الإدراك الحسى هو الزمانى دون الآنى . فإذن لابد من ثابت ، ولأن الثبات غذائى وحسى وتخيلى فليس يخلو إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسمانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يخل وجود هذه القوى الجسمانية عنها إما أن يكون وجوداً آنيا أو زمانيا . فإن كان آنيا فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانيا فقد حصل ثبات لقوة جسمانية . والقوة الجسمانية لا تثبت إلا بثبات جسمها ، فإذن لابد من جسم ثابت ؛ والتقطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يسلبه وحدته الشخصية من جهة ، ولا يسلبه وحدته الشخصية من جهة أنه شىء متميز من جملة الأشياء التى فى العالم أو فى جنسه . فإن الماء المفرز قد يكون مجموعاً فى إناء فيكون شخصا ، ويكون مفرقا فى آنية فيكون أشخاصا ، ثم يجمع مرة أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية ، لكنه فى تصرف الإدراك ذلك الماء تشخصه وتميزه عن المياه الأُخَر . ولا مانع من أن يكون للشىء شخصيتان ووجهان(١) ؛ يعرف هذا من باب التشخص فى كتب البذور .

(١) س : ووجهين .

(٩٥) البرهان على أن القوى ما لم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود . — إن عنى بالقوى القوى كيف اتفقت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز أن يكون لها وجودٌ أصلاً فلعله غيرُ واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوسا عقولها هيولانية صرفة لا تبطل ولا فعل لها فليُتأمل الحال فى هذا . وأما القوى الجسمانية الحساسة والمتخيلة والمحركة فإن ذواتها منطبعة فى المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقسما غير مجرد ، وقد تبين فى البذور وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط و يفارق .

(٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوقية والإجماعية جسمانية .

(٩٧) لو كان المعنى معقولا لأنه معنى فى نفسه لابشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول فى المحسوس ولكانت [١٧٧] المادة العنصرية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى . فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع فى الأعيان .

(٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولا إذا جُرِّد عن الموضوعات والمقارنات كلها لما كان إذن ألبتةَ القوةُ العاقلة معقولاً ، لأنه حينئذ مقرون بغير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد التام . فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جُرِّد بحسب اللواحق الخارجة دون مقارنة القوى العاقلة ، فهو باعتبار التجريد الخارج مُهَيَّأ التهيئة القريبة لأن يُعقل ، و باعتبار المقارنة معقولٌ بالفعل .

(٩٩) كون المعنى معقولا بالفعل جزء من كونه معقولاً بالفعل لى ، كما يكون المعنى البسيط جزءاً من المعنى المركب وهو جزء بالفعل .

(١٠٠) الاختلاف فى المعقول بالفعل يجب أن يكون من حيث هو مركب ، وأما من حيث البساطة فلا يجوز أن يكون اختلافٌ ، لأن المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل غير مختلف ، و إنما اختلافه من حيث هو لى ولك .

(١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل معقول أيضا مجرداً عن الاختلاف ، وموجود بالفعل فى المعقول لى ولك من غير اختلاف .

(١٠٢) هذا إن تصور فى جسم لزمه ضرورة هيئة من قدر ووضع يختلف بهما جسم وجسم من أجسام العاقلين ؛ فإما أن يكون لاحقا من حيث هُوَ المشترك وهذا لا يمكن — وإما أن يكون لاحقاً من حيث هو لِى ، فإذن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

(١٠٣) الشىء لا يكون شرطا لنفسه ولا لمثله إلا من حيث مثله تَركَّبَ منه .

(١٠٤) إن تَقرَّر المعنى العقلى البسيط فى جسم واحتمل التجزئة بأصناف الفصل والعَرض وغير ذلك ، فالجزء المفروض إما أن يكون شرطا لذلك المعنى أو لا يكون . فإن لم يكن فليس بجزء ، و إن كان فهو شرط لنفسه أو لمثله من غير تركيب ؛ وهذا خلف .

(١٠٥) البرهان على أن النفس قبل المزاج : — المزاج مزاجان : مزاج البذر والمنىّ ، ومزاج المخلق حيوانا ؛ ومزاج البذر والمنى يفعل القوة الوالدية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة بالمخلق فليس قبله ؛ وأما مزاج المخلق حيوانا ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس المخلق الذى ذكرناه فى البذور ، والفاعل قبل الفعل .

(١٠٦) المنىّ موضوعه الأخلاط والأغذية ؛ والمخلق حيوانا موضوعه المنى على الوجه الذى علم الاختلاف فيه .

(١٠٧) تحرير البرهانين المشرقيَّيْن فى أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمانية .

(١٠٨) ما البرهان على أن ما يَعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته ؟ — ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال ؛ فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن يكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوِّم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل لن يدخل فى معقولية ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ، فهو قبله بالذات . أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .

(١٠٩) الغرض فى إيرادنا هذه المقدمة فى بعض مقاييسنا ليس أن نثبت أنّا نعقل ذاتنا دائماً ، بل أن نبين أنه ليس السبيلَ إلى شعورنا بذاتنا وعقلنا لها فعلٌ نفعله ذاتنا ، فحينئذ نتوصل إلى شعورنا بذاتنا ، بل ذلك فعل نتوصل به إلى أنه [٧٧ ب] يعقل أنه فعل .

(١١٠) ما البرهان على أن مخرج العقل من القوة إلى الفعل ، عقل بالفعل ؟ العقول التى لم تتهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد المفارقة لا تدرك المعقولات ؟ لأنها لو لم تحتج فى العقل بالملكة وحصول المبادى لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يُتوصل إلى المبادى من غير الاعتبار ، ولا شك أن العقل بالملكة يهيئ للعقل بالفعل ، وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج

إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال للنفس من قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذى لك أن تسميه العقل الفعال ، فإذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب بذاته وكان بعض ما شَغل عن جهة الفاعل قد زال ، وجب الإعطاء والقبول .

(١١٢) أحدُ ما برهن على وجود القوة العقلية غير مخالطة للمادة أنها تعقل ذاتها . وأريد أن نحرره : بأى قوة أشعر بأنى أبصرت أو سمعت بالنفس الحيوانية أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر المشترك إلى المصوِّرة إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر ؟

(١١٣) بيان أن كل مجرد عن المادة عقل بيانُ أن الأعراض لا يجوز أن تكون سبباً لوجود الجواهر .

(١١٤) الوحدة كيف تنقسم فى المنقسم ؟

(١١٥) المحرك إما أن يحرك بقوة يرسلها إلى المتحرك تكون هى المحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يَسخن ، و إما بالملازمة كما يعتقد فى المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذى يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب .

(١١٦) المحرك يختلف فعله إما لأنه كثير غير واحد فيقوى الواحد منه على تحريك قدر وصنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، والآخر على جهة غيره ، و إما لأن المنفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، و إما لأن الغرض مختلف والحاجة فى وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد .

(١١٧) المتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة أقل أو معدوما ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلا تارة ألزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه ، أو يكون مثلا تارة أنفذ فى المسلك وتارة أعصى .

(١١٨) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك منه مقداراً بحسب الحاجة فيحرك منه

مقدارا دون مقدار كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ فى البُحْران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقى ، و إما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك و بقدر ما يمكن أن يتحرك .

(١١٩) الأشياء المختلفة فى المزاج والكيفية قد تبعدفيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث فى الشىء ميل بسببه إلى جهة ما ليس يحدث لما لم يشتد ، مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل ما إلى فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يَعْرَىٰ من مخالفة ما هو دونه فى الاستعداد ولا يخالفه فى الميل بالفعل .

(١٢٠) ما لم يختلف فى الميل بالفعل لم يختلف فى الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من الماء المسخن الذى لم يبلغ أن يحدث له ميل بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرُ مثله باردٌ .

(١٢١) قد يقع اختلاف فى الاستعدادات غير محسوس [١٧٨] التفاوت ، فيجب أن تكون كمالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من المحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، و إما أن يكون إلى نسبةٍ ما بينها محفوظةٍ إذا تحركت إلى نسبة ما ثم اختلفت فى عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، و إما للموضوعات المتحركة .

(١٢٣) إذا كان المحرك واحداً والمادة غير مختلفة والغرض واحداً ، لم يختلف ما إليه تنتهى الحركة . — إذا كان الغرض واحداً ، والمادة مختلفة اختلافا متباعداً وليس استعمالها مقداراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان الذى إليه الحركة مختلفا اختلافا متباعداً فى هذا بعينه . — إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً ، وأما إذا لم يكن الاختلاف متباعدا والمسئلة بحالها لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفا اختلافا[1] متباعداً ، و بالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها تجتمع لا اختلاف فيها : إما مطلقا ، و إما بحسب تمكن الاستعمال الموجب نحو الغرض ، أو يكون من مختلفات . وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحداً أو مختلفا .

(١٢٤) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات ، حين يكمل فيها الغرض ، إلا أشباها فى كل شىء ما لم يعرض سبب خارج ،

(١) مكررة فى الأصل .

أو أشباها فى النسبة دون الكم إن كان هناك عون فى المادة واختلاف ، والكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة .

(١٢٥) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف ، وجب أن يكون ما ينتهى إليه التحريك متباعد الاختلاف ، ليس تحفظ النسبة إن لم يكن ما ينتهى إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف ، والمادة متباعدة الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلفة فى القوة والتمكن .

(١٢٦) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن ، أو الفصل . فإن كان جميع مادة البدن فإما أن تكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثانى لكان تنجذب المواد كلها فيرِقّ البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من غير الفصل الذى يمكن أن ينفصل من البدن ويبقى الباقى كفاية الحياة ، لنزِف البدن فإذن هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجود بل بحسب التقدير .

(١٢٨) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف ، وإن لم يكن متباعداً . فأما أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ، فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمكن من التقدير واقعاً لم يقع اختلاف أصلا كما عُلِم .

(١٢٩) الفاعل الواحد إذا كان سببا لقوة فإما أن يكون بإرسال قوة أو لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجز أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(١٣٠) الأمور الخارجة المباينة لا تختص بمنفعل دون منفعل ، والمحرك لمزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من المفارقات للموضوع والمباينة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لا تنطبع فى جسم ، لم يَخْلُ إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة بمباشرة [٧٨ب] وقصد ،

وإما على جهة لزوم . وإن كان بمباشرة وقصد فإما أن يكون القصد كلياً وإما أن يكون جزئيا ، والجزئى يكون عن مبدأ جزئى كما بان فى البذور وغيرها ، وعن تخيل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذاً يكون القصد كليا . وقد بان فى البذور أنه لا يلزم عن الواحد الذى لا اختلاف فيه ولا عن الرأى الكلى أمر جزئى بعينه ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريكٌ ما فى التحريك .

(١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقا ، أو غير مفارق . فإن كان مفارقا فالكلام لازم ، وإن كان غير مفارق فإما أن يصدر عنه وهو مستحيل مع استحالة الحركة استحالة متصلة أو وهو على حالة واحدة ، ولكنه لا يجوز أن يكون على حالة واحدة ويلزم عنه جزئيات متكررة مختلفة اختلافا ما . وإن كانت متصلة فإذن يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أو جارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام فى تلك الاستحالة إن لم يقترن بها إرادة مثل الكلام فى الحركة الوضعية وفى حاجتها إلى مبدأ إما إرادى وإما غير إرادى ، وفى أنها كيف تلزم بالطبع عن غير مستحيل . فبقى أن تكون استحالة مقارنة للارادة وتكون الإرادة من حيث هى مقارنة لوضعٍ ما يفرضه مع تخيُّلٍ ما علةً لتخيل يتصل بها الأول ، فتتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو متشبه ، فيكون المفارق يُحرِّك كما يحرك المطاع ، والمتشوَّق للنفس المطيعة والمتشوقة ، وتحرك النفس الحركة التى للجسم ، فيكون المفارق محرك المحرك والجسمانى المحرك القريب ، وليس هو غير متناهى القوة فى الفعل بل فى الانفعال عن المفارق ، ويكون انفعاله المتصل سببا لانفعال جسمانى متصل ، كما أن الانفعال الجسمانى المتصل فى الجرم السماوى علة لانفعالات أُخَر متصلة . والبرهان قام على قوة غير متناهية ليس على أنها قريبة من أى حركة متصلة كانت ، بل هى علةٌ ما قريبة أو بعيدة لحركةٍ ما وتغير جسمانى أو نفسانى ، وإنما هى قوة لأنها مبدأ تغيير ما كيف كان ، وليس يدخل فى حد القوة من حيث هى قوة أن تكون سارية فى المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر فى آخر والمبدأ يقع على الفاعلى وعلى الغائى . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعليٌّ بتأثيرها فى النفس السمائية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السطوع فيها بوجه من وجوه السطوع عقلى أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غائى ، لأنها متشوقة لأن يتشبه بها وفيه شر .

(١٣٤) الإجماعية الوهمية هى القوة التى يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركها إلى التحريك بأن تنفعل عن الجزئى وهذا هو الجسمانى . و يدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طعم أو رائحة أو خيال منهما ، فتنفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع بعيدا ، لا قريبا ، وتحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شىء آخر .

(١٣٥) الأمور إما معتبرة بأنها ذوات فى أنفسها ، و إما معتبرة بأنها حالات . والحالات إما متصورة فى الذوات الحاملة من غير افتقار إلى نسبة ، و إما متعلقة بنسبة . والمعتبرة بالنسبة إما أن تكون ماهيتها لأجل أنها بالقياس إلى المنسوب ، و إما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى المنسوب ؛ وأعنى بالقول القول [٧٩] الباطن ، وهذه النسبة قد تكون إلى أشياء مختلفة . والنسبة إما أن تكون نسبة تحيزية أو نسبة لا تتعلق بالتحيز .

(١٣٦) الشخص نفس تصوره من حيث هو شخص يمنع أن يكون غيره هو ، فيجب أن يكون هو بحيث لا يجوز أن يقع فى المتصور منه شركة .

(١٣٧) المتصوَّر من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الذهن عن إيقاع الشركة فيه ، فليس إذن هو المتصوَّر عن الشخص بما هو شخص .

(١٣٨) المعنى النسبى إما نسبة تتعلق بالتحيز والحس ، و إما نسبة لا تتعلق بها ، بل تكون عقلية . والعقلية إما أن تكون نسبة المعية ، و إما نسبة المباينة ، مثل حال الفرس والإنسان . والمعية إما أن تكون متكافئة فى الجانبين ، و إما أن تكون مختلفة غير متكافئة مثل نسبة ذات العلة وذات المعلول .

(١٣٩) النسبة المباينة لا تجعل الشىء ممتنعا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة المعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين[1] ؛ والنسبة : العلية والمعلولية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارض لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك ، فهذا الضرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصورَ عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

(١) س : أخوان .

المنسوبة ؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشىء ممتنعا عن إيقاع الشركة فى التصور ؛ فبقيت النسبة إلى التحيزية ؛ فإذاً بها يمكن هذا المنع .

(١٤١) هذه النسبة قد تكون للشىء أولاً كما للأجسام ، وقد تكون ثانياً كما للنفوس التى يفصل ماهيتها وقوع الشركة فيها .

(١٤٢) لا يقع التشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالقصد الثانى .

(١٤٣) التشخص لا يقع بإضافة بالحال الكلى العام إلى المعنى العام ، فإذن يحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم .

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة و يوجد له المثل .

(١٤٥) المثل الشخصى هو المفارق بأمر وجودى لازم للشخص أو عارض له غير مقوِّم للماهية الموزعة ، وأما النسبة التحيزية فيستحيل أن يكون للموجود منها مثل شخص موجود معه .

(١٤٦) إذا فرضنا نسبتين تحيزيتين بينهما التماثل الشخصى وجب أن يكون كل ما هو فى جهة من أحدهما هو فى تلك الجهة من الآخر ؛ وهذا لا يمكن ؛ فليس بينهما التماثل الذى لا فرق له فى الشخصى .

(١٤٧) التشخص يقع بمعنى نسبى تحيُّزى ، وأيضا يقع بمعنى قد تشخص أولاً ، فيشخص غيره و ينتهى إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل معه . وهذا أيضا النسبة التحيزية .

(١٤٨) كل الموجودات التى لا تحيز لها ولا نسبة إلى تحيز ، فماهيتها غير متفرقة أشخاصا فى الوجود بوجه .

(١٤٩) المعانى العقلية لا يمكن أن يكون منها فى الأعيان تكثُّر بالشخص بعد تأحُّد فى الماهية النوعية .

(١٥٠) النسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين فى زمانين . فنفس تلك النسبة ما لم يقترن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعا عن المثل الموجود . فإذن الشىء الذى ليس بزمانى بذاته أو لحاله فإن ماهيته غير مقولة على كثيرين .

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر عن ماهيته الأصلية ولا مدخل لتشخصه فيها ،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينهما ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصى بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه .

(١٥٢) طبيعة الجسم الذى لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق فعلها الخاص بوضعها الخاص [٧٩ ب] فيكون كل جسم فان فعله يتعلق بتشخصه و بوضعه ، أو لا يتعلق بوضعها . فإما أن يكون فعلها شيئا قابلا للقسمة ، و إما غير قابل للقسمة ، والقابل الواحد للقسمة ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضا متعلق بوضعه ، و إن كان غير قابل للقسمة وهو فى قابل للقسمة كذلك ، و إن كان غير قابل للقسمة عرض ما سنقوله .

(١٥٣) لا يجوز أن يكون ماينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير فى المعلول البسيط لأنهما من طبيعة واحدة فيكون معلولها شيئا من جملة المعلول للكل ، وما لا ينقسم لا يوجد من بابه أقل منه ، وكذلك لا يجوز أن يكون ما لا ينقسم علة لوجود ماينقسم ، ولكن وجوده يكون دفعة لا يقبل الأقل والأكثر مثل الكيفيات ، ولا يوجد شيئا فشيئا مثل الكيفيات أيضا التى يبتدئ وجودها من جهة وضع العلة ثم يفشو ، وذلك لأن لجزء العلة تأثيراً فى المعلول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يجز أن يكون تأثيره فى الأقرب منه ، فيبقى تأثير الأبعد فى الأبعد وهو مثله ، ولا فى الأبعد فإن الأقرب أولى به .

(١٥٤) نظن أن الماء يجمد دفعة لمجاورة البارد ، وليس كذلك بل قليلا قليلا من سطحه المجاور ثم يستمر ولكن فى زمان قصير ، وتحقق أنه فى زمان مراعاتك جمود الشحم ، فإنه لما كان أبطأ ظهر زمانه وفشوُّه فى الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثير له أصلا كنصف محركى السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف المعلول ، و إن لم يكن بحسب اعتبار كل المعلول فى بعض الزمان .

(١٥٦) قد يمكن أن يُؤتى ببرهان كلى على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، و بشخصيتها تم كل شىء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة المعلول إليها بشرط خارج لعلة إن كان شرطٌ ، بأن يكون عدم المانع إذا كان يمنع فلا يتم عليته بذاته ، وكذلك عدم الآلات والمواد ونحوها حتى يصير

حينئذ علة بالفعل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجة إن احتاج إليها علة لشرط عدم مثله ، فكلاَّ ، فإنه إنما هو علة لنفسه وأول الموانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطا فليس تصير العلة مستحقة للعلية بعدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجودا مستحقة للنسبة العلية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها علة دون تشخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لا تستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذن ليست تكمل علة إلا بتوسط ما به يتشخص ، فإذن ليس جسمٌ ولا صورةٌ جسمية منقسمة ولا عرض علةً لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذن مفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) المعلول المنقسم يجوز أن ينسب كلُّ جزء منه إلى كلية العلة ، منقسمةً كانت أولم تكن ، لأن الذى يقوى على الكل يقوى على البعض ، ولا يجب أن يكون بالعكس : فإنه ليس ما إن ما يقوى على البعض يقوى على الكل ، فليس إذا كان وجود غير المنقسم عن المنقسم محالاً يكون عكسه محالا .

(١٦١) الشىء إما أن يكون توحده وتشخصه لذات ماهيته ، وهو الذى يجب له وجوده فى ماهيته ؛ و إما أن يكون تلازُمٌ لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أو ماهية الشمس مثلا . وهذان فإن ما يقتسمهما يستحيل أن يقع فيها شركة ، و إما أن يكون بعارض لا حق فى أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه .

(١٦٣) مقارنة [٨٠ ا] الأعراض واللواحق المادية على وجهين : أحدهما كمقارنة الصور والأعراض للكم والوضع ، والآخر كمقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئا موجوداً بذاته أو فى موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الكمّ والوضعُ لم يجز أن يقال إنه بقى ذاته إلا صائرا غير منقسم وغير مشار إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التى نفرضها فى السواد غير موجودة ، فكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأيهما زال لم يؤثر فى أمر الآخر شيئا .

(١٦٤) التجريد العقلى أعنى المهيِّئ لأن يصير الشىء معقولا إنما هو عن المقارنات الأولى . وأما المقارنات الثانية التى لاتؤثر فى ذات المقارن شيئا فغير معتبر فى أن يكون الشىء معقولا .

(١٦٥) ما تتشخص به النفوس ليس مما يمنع كونها معقولة ، كما لايمنع كونها عاقلة ، و إذا كانت إنما هى معقولة تارة باعتبار ماهيتها المشتركة بالفعل أو القوة ، وتارة بتركيبها مع ما تتشخص به وهى مشعور بها على الإجمال ، ولا يبعد الشعور بها عن كونها معقولة إلا أن فى كونها معقولة تفصيلاً ما بالفعل ؛ وكونها معقولة الماهية غير كونها مشعورا بها كما هو غير كونها معقولة بالتخصيص مع تفصيل ما يعقل فيها إلى العام ، و إلى أنها هى بهيئتها الخاصة التى تعقل من كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدةٌ ما للمعنى ما يَعْسُر أن نسميه .

(١٦٦) مخرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بجسم لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير منقسم ؛ فإذن ليس له ما يتشخص به فى المعنى التحيزى الوضعى بتشخصه اللازم للماهية . فتشخصه بمعنى معقول ؛ فلو وصل هو إلى شىء مما يعقل محصل مجرد فى عاقل لكان معقولا ، ولكنه مفارق غير مباين لذاته ، فذاته معقولة لذاته إذ كانت ذاتها معقولة لذاتنا لأنها غير مباينة ثم ليس كونه معقولا إلا أنه مجرد غير مباين لمجرد ، وبهذا شعرنا بذاتنا .

(١٦٧) ليس يكفى فى كون الشىء مدركا أن يحصل حقيقته كيف كان ، و إلا لأدرك الحائط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أو فى حكم المجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يمنعه عن أن يكون مجرداً مشتركا فيه ، وهذا الفرق كيفية فى الحس الضعيف ، فليُتَأَمَّل .

(١٦٨) لو كانت صورة الجسمية الموجودة بالفعل هى نفس القوة على قبول البياض أو السواد ، لكان الفعل قوة ولكان يجب أن يبطل القوة التى هى الصورة الجسمية مع وجود البياض بالفعل ؛ ثم الفعل : كيف يكون قوة ؟

(١٦٩) لو كان جسم يصح أن يوجد صورة عقلية لكان ما بالقوة صورة عقلية توجد ماهو بالفعل صورة عقلية ، وهذا محال . وليس يُنْقَضُ بأن المفارق أيضا كذلك ، فإن المفارق لا يكون بالقوة مخالطا ، كما أن المخالط بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس شخصٌ ألبتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة و إصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ فى الصلاح ، فإذا استقرت كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة

الشخصية غير الشخص الأول : إما فى شىء راسخ فى طبيعة الشخص ، و إما شىء من خارج .

(١٧١) كل إدراك فإنه ملاحظة لحقيقة الشىء لا من حيث هى خارجه ؛ ولو كانت خارجه لم تكن الأمور المعدومة تُعْقَل بل هى فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثا ، بل نفس انتقاشها فينا والا لتسلسل [٨٠ ب] الى غير النهاية ، إلا أنّا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيها بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضا ملاحظتها حصول حقائقها التى هى محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحَظة .

(١٧٢) الصورة الحاصلة فى الخيال المتذكرة هى غير الصورة التى فى القوة الحافظة لأن الأعراض لا يصح عليها الانتقال ، فهى إذن حادثة . واذا تذكرت شعورى بتلك الصورة سواء وردت من خارج أو عرضت للخيال فإنى أتذكر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لا شعورا مطلقا ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهى تتخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير الحاضرة فى الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة المُبْصَر أو المتخيَّل فى إحدى القوتين ، وليس التخيل يلزم أن يحكم فى إحدى القوتين : فإن للمُبْصَر وجوداً من خارج — وانظر إلى المجانين . فهو لغير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل المبصر فى نفسك فى ذاتها .

(١٧٥) إذا شعرنا بذاتنا فمعناه أن الشاعر هو المشعور به ، و إذا شعرنا بغيرنا فمعناه أن الشاعر غير المشعور به ، و إذا حصلت صورة أخرى للشاعر بذاته فى آلته أو فى ذاته غيره بالعدد لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بمقايسة بينها و بين مثل لها ، ولا يصح ألبتة أن يحصل للشاعر بذاته صورةٌ أخرى له غيره بالعدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية فى جميع أفعالها فيُتَذَكر فساده بما يُتحقق من أن الصور الجسمانية لا تدرك إلا بآلة وبالضد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة ومتذكرة ومحفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدركها ضرباً من الإدراك فهذه الصورة لو كانت منطبعة فى النفس لم يَجُزْ أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقى أن تكون فى حال الغفلة

غيرحاضرة للنفس ، فهى حاضرة لقوة أخرى موجودة لها ، لأنها لو كانت منمحية أصلاً لكان لا يقع خطورها بالبال إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة .

(١٧٧) الهو هو الذى بمعنى النوع أو بمعنى الجنس أو بمعنى عرض جامع ، فالإنسان لايدركه ولا يناله إلا أن يُخْطِرَ بباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما ؛ وكذلك الغير أيضا ليس يكفى فى تصور ذات الشىء غيراً أن يتصورذلك الشىء ، بل أن يخطر بباله شيئا آخر ويوقع بينهما الخلاف كما هو فى الهو هو الوفاقُ .

(١٧٨) الذى أحوج المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يحوجهم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تُمَيِّزُ أو تُعْلَمُ أو يخبر عنها بصفة أخرى ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجودُ فلك ؟ لأن الفلك نوع مجموع فى شخص واحد ، والحركة الفلكية تحتاج إلى مخصص ، فإن المتحرك واحد والمحرك الأول يعقل الحركة كلية ، فلا يلزم عنها شخص دون شخص ، فإذن لزوم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسبب مخصص أو لإرادة مخصصة . وأما فى الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التى تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسمانية طريق واحد ، وهو أن الذى أحوج القوة اللمسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لايستغنى [١٨١] عن هذه الكيفيات مدرك لها ، والذى أحوج القوة الباصرة إلى الرطوبة الجليدية واعتدال كيفية الروح لايستغنى عن مدرك للألوان ؛ وكذلك الحال فى الصلابة واللين والخشونة والملابسة . فيجب أن يكون الحس المشترك والقوة الخيالية جامعة لكل هذه الأحوال : فإن معنى قولنا يحتاج إلى آلة جسمانية ، هذا لا غير ؛ كما أنه مثلا لايستغنى مدرك المقدار عن شىء متقدر . والذى يعترض به على هذا المذهب — من أنه لو كان الأمر على هذا لكان وَجَبَ أن يحترق الحس المشترك والخيال فى إدراكهما لحرارة قوية كالحال فى قوة اللمس — باطل ، وذلك لأنه ليس يلزم أن يكون الأثرُ من الحرارة فى هذه الآلات عند إدراك هذه القوى لحرارة قوية محرقةٍ حرارةً قوية محرقة ، لأنه ليس بممتنع أن يكون لإدراكها بحرارة قويةٍ أثر ضعيف منها ، كما أنه مثلا ليس انفعال أنامل إبهام الرجْل عن الصلابة واللين والخشونة والملاسة كانفعال أنامل اليد . فكما أن اليد

تحكم على الخشونة الضعيفة التى لا تدركها أنامل الرجل ، فكذلك الأثر الضعيف يدركه الحس المشترك ، فكيف الضعيف الذى لا يحرق مدركا بحرارة قوية بحسب مناسبة المدرك لمزاج الآلة ! فالاعتدال هناك فى الغاية ليس كما فى سائر البدن ، فإذا خرج عن ذلك الاعتدال يسيراً أدركه وربما يخرجه عنه أثرٌ ضعيف حتى لو كان يحصل ذلك الأثر من آلات اللمس لم تكن تدركه القوة فضلاً عن أن تحرق الآلة ويكون هناك قويا فى الغاية ، وكذلك الحال فى الألوان الحاصلة فى القوة الباصرة أو فى الرطوبة الجليدية إنما لا يراها الناظر فى غير المبصر . فلو أن لامسا يلمس الأثر الحاصل فى الحس المشترك من الحرارة القوية بشىء من آلات اللمس ما كان يدركه ، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بوساطتها القوة المركبة فيه ، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللمس للحرارة .

(١٨١) يجب أن نعلم أن كل ما ينفعل عن المدرك فهو آلة ، وإلا وجب أن ندرك ما ليس له وجود ، فإن الانفعال هذا معناه : وهو أن يبطل عن الجسم حالةٌ ويحصل له حالةٌ .

(١٨٢) لولا القوى لكان للصحة فى الأجسام معنى محال ، وذلك لأن الصحيح هو ما تصدر عنه الأفعال بالتمام ، وليس مزاج من الأمزجة إلا وهو فى ذاته صحيح .

(١٨٣) الذى يعيد المزاج عند فساده إلى الحالة الأصلية هو غير المزاج ، فإن المزاج بذاته لا يقتضى حالة دون حالة ، إن لم يكن مؤتم به . وبقيت الشبهة فى أمر الثابت فى الحيوانات إن صح أن المزاج يتغير ويعود إلى الحالة الأولى ولا تتبدل القوة فى الحالتين .

(١٨٤) الشبهة فى القوة المحافظة وفى الحرارة الغريزية .

(١٨٥) العجب من طلب البدن ، بَدَل ما يتحلل منه ، إن كان الطالب هو المزاج ؛ فإن النامى الباقى لا يكون قد تحلّل منه شىء . ثم المتحلل من المنىّ فى أول ما ينعقد شىء يسير ، ويجذب فوق ما يتحلّل منه ، ثم لم لايجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه للنموّ ، بل يجذب شيئا فشيئا ، ثم تهدأ القوة الجاذبة . وكيف تهدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية ؟ ! فإن الطبيعية قد يصح أن تفعل شيئا إلى أن يحصل له كمال ثم تهدأ ؛ وأما المزاج ، فلا .

(١٨٦) لمُعارِضٍ أن يعارض فى البرهان المذكور فى «كتاب النفس» على أنه لا يصح أن يوجد فى النقطة شىء ثم لا يكون موجودا فى الجسم ، قياسا على الضوء الموجود فى السطح

ولا يكون موجوداً [٨١ ب] فى الجسم ، لكن النقطة نهاية كالبياض مثلاً . فلا يصح أن البياض عارض لا يكون موجودا فى الجسم ولا يكون الجسم موصوفا به . ونظير هذا فى السطح يوجد فى كونه نهاية ، فإن كونه نهاية غيرُ كونه سطحا ، لأن كونه سطحاً هو أنه قابل للبعدين ، وذلك له من جهة الجسم . وكونه نهاية عارض للسطح ، فمحال أن يوجد للنهاية — أى نهاية كانت — شىء لا يكون موجوداً للجسم . فأما فى النقطة فالأمر بخلاف ذلك : وذلك لأن النقطة ليس يساويها من الجسم شىء ، وليس يصح أن يوجد فيها شىء غير موجود فى الجسم ، ولا يصح أن يحصل فى الجسم شىء لا ينقسم ؛ فإذن كل ما حصل فى النقطة يكون قد حصل فى الجسم ، وقد تناهى أو انتهى بالعرض ، فالحاصل فى النقطة .

(١٨٧) النفس أول مايترعرع تباشر الوهمَ الذى هو تابع الحس ؛ وبكدٍ ما تُفْطَمُ عما يورده عليها فيرقرقه[1] لها ، ولكن لابد لها منه على كل حال . ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل عند البيان البرهانى المبنى على المقدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى عدة البيانات والأمثلة فتعتاد ذلك وتعرف فضله على الوهميات . ولولا ما تولاه المنطق من إفراد هذه المقدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات من الوهميات والمشهورات والاستقرائيات وغيرها على ما فصّل لكان الضلالُ مستولياً على كل أحد . فأشرِفْ به من صناعة وأَخلِقْ بمن شَرُف به أن يهتدى إلى كل خافية ! وهذا الفن نريد أن نودعه أبوابا من علم النفس ، من تدبّرها أيقن بوجودها شيئا غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛ وتحقق أن لها بقاءاً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذى تدبره . وأَعْجِبْ بمن ينكر وجود معنى غير منطبع فى جسم يدبره ، ولا تتعجب من وجود جسم يدبر ، بل وجود جسم على الإطلاق . وهل دله على وجود الجسم إلا البصر أو غيره من الحواس فأيقن بغير الحواس أن وجوده صحيح لا شبهة فيه ، ثم لم ينكر وجود معنى الجسم وعلمه بما علم به صحة وجود مايؤدى البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندى من هذه الاعتبارية ، أعنى أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيحٌ وجودُه . ثم دَعْ هذا ! هل ينكر من نظر نظراً يُعتد به أن واجب الوجود الذى هو علة الجسم وغير الجسم واحد من وجوه : منها لزوم المعلولية لوجوب الوجود إن كان كثيرا ، أو كون الفَصْل علةً لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) س : فيرحرقه . — ورقرق الماء وغيره : صبّه — أى مايأتى به الوهم إلى النفس .

الوجود معنى جنسيا ، وأنه ليس بجسم ولا شىء من الماهيات التى يكون الوجود خارجاً عنها ، بيان أن المعدوم لا يكون كله علة للوجود ، وأن شيئا آخر ليس بجسم موجودٌ وجودَ مُدَبِّرٍ متصرف فى جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثباتَ النفس ، إلا أن المذهب المعتدّ به هو مذهب من يعتقد أنها المزاج ، لأن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بوساطة المزاج ، ولا يتم فعل إلا به . وقوى آراء الناس فى اعتدال المزاج يوشك أن يكون هو الفاعل الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمى الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خسيس ضعيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروّح قلبك ويريحه من أذى الشبهات ، فما أنا فى هذا الجمع إلا محقّق ما فهمته من الكتب ، ومتذكّرٌ ما عقلته ، ومفيد غيرى ما استفدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان وجب أن يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسموعة ممن صنفه ، ولا علم إلا علمه ، والسلام .

(١٨٨) الشخصى قد يكون بنوع [١٨٢] كليا يحكم ، وذلك إذا لم يكن مُسْنَداً إلى شىء مشار إليه ولم يكن بنفسه مشاراً إليه . واعلم أن العلم بالشىء قد يكون من جهة الأسباب كمن يعلم أن الشمس إذا قارنها الكوكب الفلانى فإنها تنكسف ، وأنه إذا كان كذا انجلت ، وأن الزمان بين الكسوف وبين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم عليه مقايسةٌ إلى زمان الحاكم المشار إليه ؛ ومثل هذا لا يتغير العلم بالانجلاء مع العلم بالكسوف . وقد يكون من جهة وجود المعلوم ومشاهدته ، فيكون المعلوم علة للعلم ، وإذا بطل المعلوم بطل العلم به ، لأن المعلول لا يبقى والعلة باطلة ، فكأن العلم بهذا المعلول من حيث هو ، فكيف يبقى العلم به مع بطلانه ! وذلك كما أنك تشاهد الشمس منكسفة فى زمان مشار إليه ثم يُعْدَم ذلك الزمان ويجىء زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ، فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يتناول المشاهدات بالعرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أى كسوف كان مثله ، فإن ذاك العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك فى الثانى : فإن كان هٰهنا سبب أول لجميع الموجودات ، كان علمه محيطا بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تبنة فى لَبِنَةٍ ، وحتى مقام زيد فى داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فنقول يعلم هذا كما يعلم الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه المخصَّصة ، ويُعلم أنه لِمَ هو مشار إليه .

(١٨٩) الوجود لايدخل فى المفهومات ألبتة دخول مقوِّم أىَّ حد ؛ فإن دخل فى مفهوم شىء ، ففى مفهوم الأول فقط . والجنس لايدخل فى مفهوم ماهية واحدة فقط ، بل فى أكثر من ماهيتين . والممكن العام غير بعيد أن يكون داخلاً فى مفهوم الممكن الخاص إن جُعِل مفهوم الخاص هو أنه غير ضرورى فى الوجود والعدم ، و إن جعل كونه غير ضرورى اسما للازم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص إن كانت له فى نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب ، كان الممكن العام من لوازمه ، إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضرورى ، أى ليس بممتنع ، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لامقوّمات إلا للسلوب ؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوماً(١) ليس بممتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بممتنع . والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضرورى . و إن كان يلزمه أنه غير ضرورى فحينئذ يجب أن ننظر : هل يدخل مفهوم العام فى مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل فى الممكن الخاص ، ثم لا يكون جنسا لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه و إن كان مقولا على الواجب ، فلعله لايقال عليه قول الداخلات فى المفهوم بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا . و بقى أن تحصل المفهومات التى ليست سلوبا مجردة لهذه . وهذه مسئلة ما أهمَّها من مسئلة ! ولو شئتُ لأثبتُّ عِظَمَ شأنها ومايتعلق بها من الفروع .

(١٩٠) الأرض فى تحركها إلى الوسط متشددة الميل للتوقف ، وذلك يُعبِّر على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتتحرك ، لأن تحركها لا لطباعها بل لطباعها وقرينة مقارنة على حد من قرب و بعد ، وذلك مما يكون على التبدل دائما ، فيكون سبب التحريك متغيراً ، و إن كان جرميته وهو الفاعل للحركة غير متبدل ، لكنه فى كل حال يفعل حركة [٨٢ ب] أخرى ، لأنه حصل فى موضع آخر — ذلك الموضع غير طبيعى له ، فهو فى تغير هذا من الواجب ، و إن ثبت بحاله ، ثم الميل الذى يجعل الفلك يتبدل ، فيحتاج إلى سبب متبدل .

(١٩١) الاستحالات التى تعرض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع . فلم لايجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يُحدِث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تعيين(٢) فى الوضع ؟ هذا الوضع إما أن يكون وضعا متعينا بالفعل أو بالقوة . والذى بالقوة لايحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقى أن يكون بالفعل .

(١) ص : مفهوم .

(٢) فوقها : تغيير .

وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجدنا بالفعل تعيُّنات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض ، فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثراً ، فسواء كان أولم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشىء منقسما فى نفسه حتى يؤثر فى الفلك بعضُ المقسومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توهما مؤثرا فى الاستحالة ، وهو توهم به تتم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والمخيَّل به يصير المخيل مخيلا . فهو إذن توهُّم مريد يتحدد بالفعل ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدودا ، و يكون الحافظ للاتصال هو المباين الذى للتوهم والإرادة تعلقٌ به ، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهامُ الجزئية شيئا بعد شىء ، لأن يكون عودات ودورات تتصل و يكون مبدؤها الأول القوة المباينة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحركَ القريب لحركة غير متناهية قوةٌ جسمانية ، إذا لم يكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مباين دائم الثبات فيها ، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية تحفظ زمانا غير متناه وكوناً غير متناه وحركة تتبع تلك الحركة فى أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(١٩٢) كل حركة فإلى غاية : فالمكانية إلى حَيِّز أومكان ثابت موجود ، والمقدارية إلى حد مقدارى ثابت موجود ، والحركة فى النمو مقدارية فهى إلى غاية مقدارية ؛ وشبه جالينوس ذلك بشىء من الأمعاء تلعب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ . والأجزاء الأصلية فى بدن الحيوانات والنبات هى الغاية ، ومَثَلها مثل الجزء من الأمعاء . والنامى غير ثابت الشخص ، ولما كانت الحركة الوضعية غير ثابتة ، فلم يَجُزْ أن يكون وضع ثابت إليه يُتحرك كان موجوداً فى نفس الفلك وضعا بعد وضع غير ثابت . والثابت الإمام هو المفارق والجسم المحوى باعتبارين مختلفين على ما حُقِّق ، حتى لو لم يكن الجسم المحوى هو الأرض لم يَجُزْ وجود وهم جزئىّ إليه تكون الحركة . وفى حركة النمو لايصح أن تكون الغاية موجودة فى القوة المحركة ، أعنى القوة التى فى الجسم النامى ، لأن الجسم النامى سَيّال ، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة . وهذا القدر هو ما أدركه ذهنى ؛ ويمكن أن يُتمم بكلام أكثر من هذا ، إلا أن المطلوب هو ذلك .

(١٩٣) [٨٣ ا] الشىء يقارن الشىء على أنه يؤثر فيه . ومعنى ذلك أنه يحدث فيه من المقارن ما لا يمكن أن يُعْدَم إلا و يعدم معه المقارن ، كالسواد مع المقدار ؛ فإنه لا يصح أن يعدم المقدار ، والسوادُ يبقى بعده . ومثل هذا الشىء لا يصح أن يكون معقولا ، فإن المعقول هو أن يدرك الشىء وحده من بعد مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن المعقول العقل مقارنةً لا تؤثر فيه ولا تزيد على معنى المقارنة ، و إلا وجب ما يجب فى مقارنة الجسم والمقدار ، والمادة تعقَل مجردة عما سواها كالوضع والمقدار . ولما لم يصح وجودها إلا مع هذين وكان يُعْدَم بعدمهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع يعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارنا للمادة المقارنة المؤثرة ، وكذلك المقدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شىء غريب عن الآخر إنما يعرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المعقول هو المجرد عما سواه ولم يصح وجود شىء فى المادة إلا أن يخرج عن حد المعقولية ، وجب أن يكون قابل المعقولات لا مادة ولا شيئا ماديا ، أعنى أن يكون وجود ذلك الشىء فى المادة كوجود المقدار أو الوضع . فإن كان مقارنة هذا القابل للمادة على الوجه الثانى ، أعنى أنه لا تؤثر فيه المادة التأثير المذكور ، صَحَّ أن يكون عللا للمعقولات ، وصح أن يعقل ذاته مجملاً ، أعنى مع المشخص ، ومفصّلا ، أعنى من دون العارض المشخِّص إذ لم تكن مقارنة العارض له مقارنة تزيد فيه ؛ و إذا لم يكن مؤثراً فيه كان وجوده مجردا ومجملا .

(١٩٤) إن قال قائل : إن المادة العنصرية تستعد لقبول صُوَر مختلفة ، سبب تلك الصور معقول ، فلذلك يصح أن يكون سبب حركات الفلك معقولا ، والفلك بعده كل حركة لما بعدها ، فتقبل الحركة من دون واسطة إرادة جزئية — قيل له : فذلك الاستعداد ، هل هو لمادة الفلك ، أو لصورتها ؟ ولا يصح أن يكون لمادته إذ المادة واحدة ؛ فإذن يكون لصورته ، فتكون الصورة إما طبيعية ، و إما نفسانية . وقد بُيِّن أنها غير طبيعية ، فإذن هى نفسانية ، والأحوال التى تعرض للأجسام العنصرية حتى تتحرك من ترتيب إلى ترتيب إنما تعرض للطبيعة .

(١٩٥) ليس شىء من الأشياء علة لعدم ذاته ، فلا يصح أن يكون وضعٌ من أوضاع الفلك معيَّنا لوجود حركة ، و إلا كان علة لعدم ذاته . والأمر فى الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجبه عن خروج الجسم عن مكانه الطبيعى ، فيصير كل

واحد مقرّبا لما يليه ولا يستقيم ذلك فى الحركات الفلكية ، إذ لا مكان له بالطبع ينتقل إليه فيسكن فيه . والحركة أبعد من ذلك ، فالمعين للوضع الذى إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة المتقصية . فهو إما طبيعة ، و إما إرادة . والطبيعة ليست ، فهى إرادة متحددة . وكذلك الوضع الذى يليه أيضا ، فيجب أن يكون متعيِّنا بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون فى الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استعداد المادة لقبول صور مختلفة بعيدٌ ، إذ لا صورة من الصور تُعِدّ المادة لفساد ذاتها ، بل الكيفيات المضادة الغريبة عن الصورة تُعِدّ المادة لانسلاخ صورة واستبدال أخرى تليق بهذه الكيفيات .

(١٩٦) الزمان فى كليته وجوده فى الأعيان لا يعرض [٨٣ ب] له تقدم وتأخر فى الزمان : إذ التقدم والتأخر يعرض لموجودين فى الأعيان .

(١٩٧) الغاية قد تحصل عند شىء فيدعو ذلك إلى أن يطلبها ، و يكون وجود الغاية لذلك الشىء بحركة . ومثل هذا الشىء يجب أن يكون مقارناً للمادة ، إذ المطلوب فى حيز الإمكان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غاية تحركه فذلك الشىء مادىٌّ ، وكل شىء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غاية ليست له ، فيكون تحريكه لغيره على سبيل الشوق أو على وجه آخر على ما ذُكر فى الكتب . والعقول الفعالة هى بالفعل من كل وجه ، فليس يصح أن تكون محرِّكة إلا على وجه الشوق . وكل محرك فإنه يطلب شيئا ليس له ، فالمباشر للحركات الفلكية غير العقول الفعالة ، بل معنى مادى ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقلا بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شىء ليس له ، وذلك الشىء مادى أو مقارن للمادة .

(١٩٨) كل متحرك فإنما يتحرك نحو غاية هى غير ذاتها وغير لوازم ذاتها ، فتكون تلك الغاية خارجة عن ذاتها . وكل شىء خارج عن شىء ، فإنما يعرض له شىء بواسطة المادة . فكل محرك طالب لغاية غير ذاتها وغير لوازم ذاته مادىٌّ .

(١٩٩) الأفعال التى تصدر عن النفس ليس شىء منها بحرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صِرْفها ومُخْتَلِطها ومكسورها ؛ والمزاج هو أحد هذه الكيفيات ؛ فالنفس ليس بمزاج .

(٢٠٠) إنما يألم القلب أو يلتذ مع الفكر لما يعرض للروح من الانفعال فينفعل القلب ،

ولما كان حسُّه أقوى كانت لذته وألمه أقوى . وانظر الى حال القلب مع الجماع وكأن مبدأ القوة اللامسة فى القلب !

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببى والمُسبَّبى ، واللانهاية اذا كان لما ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يحيط علمه بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والمسبَّبات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام المتحرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثانى من معانى الانقسام فى الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لِمَ يجب أن يكون القطر مساويا للضلعين المتساويين إذا كان النقط التى بين الخطوط مطابقا بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفعله — فإنه أعْرَفُ عند الطبيعة من المعلول ؛ وما كان وجوده فى الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون المفعول غاية لا له فى فعله فقط ، بل له فى وجود ذاته — إن كان فى الطبيعة شىء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المعلول ، بل المعلول عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) البارى ليس لأجل فعله ؛ والحرارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) فى ذكر الهيولى : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقترن بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — يعنى به أن الهيولى إذا حلت على هيولى الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجسمية . وإما من شأن طبيعة هى بعينها مشتركة للجميع فتكون بكليتها من شأنها أن تقبل كل هذه الصور : بعضها مجتمعة ومتعاقبة ، وبعضها متعاقبة فقط .

(٢٠٦) وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن : هل يحتاج أن يتقدم كونَه وحدوثَه [١٨٤ ا] وجودُ جوهرٍ كان مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم ، فهو أمر ليس يتبيَّن لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله فى الإلٰهيات : كل كائن بَعْدَ ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة .

(٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهيولى أشدّ دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة فى هيوليته لا فى وجوده .

(٢٠٨) قوله فى حد الطبيعة ليس على أنها تجب فى كل شىء أن تكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمرٍ ذاتى يكون للشىء من الحركة إن كانت ، والسكون إن كان . — يعنى أنه إن لم يَعْنِ بها أن تكون مبدأً لشىء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . والوجه الثانى أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ؛ مثل الحجر النازل ليس الصاعد . وإن شئت أن تجعل النموَّ بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعانى المذكورة ، فافْعَلْ — يعنى القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطيفن أن مقوم الشىء يجب أن لا يكون منه بُدٌّ عند وجود الشىء ، ليس أنه الذى لا بد منه عند عدم الشىء . وما يعنينا أن يكون الشىء ثابتا فى الأحوال ، ووجوده لا يكفى فى أن يحصل الشىء بالفعل مثل الهيولى .

(٢١٠) لِمَ لا يحتاج المجرد عن المادة فى تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟

(٢١١) لأن الاستعداد والهيئة والملكة لطلب صورة غير الحاصلة ، والصورة الحاصلة لا تطلب . وصورة الشىء حاصلةٌ لا تحصل مرة أخرى ، فليس عليه استعداد .

(٢١٢) لِمَ لا يجوز أن يكون واهب الصور جسما ؟

(٢١٣) لأن الجسم ذا الكثرة مختصٌّ بوضع وأين ؛ ولا وضع ولا أين له بالقياس إلى ما هو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطباعه . والفرق بينه وبين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالهيولى ، وما له الطبيعة كالجسم .

(٢١٤) الصورة بالقوة .

(٢١٥) لم لا يجوز أن يكون الشخص سببا لوجود الشخص على الإطلاق ؟

(٢١٦) لا شىء من الأشخاص سببه غير شخص ، والكل ليس بسبب .

(٢١٧) المادة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هى علة مادية للمركب ؛ والصورة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هى صورته ، فإن الصورة إذا حدثت فى المركب كانت جزءاً منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الهيولى . وأما الهيولى

فإنه يصير علة بعض الأعراض الجسمانية التى يقتضيها الهيولى . ويجب أن يُعتقد أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة فى حَيّزِ أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان للمتحرك حصول فى حد من المسافة فهو ساكن ، وإن لم يكن له حصول فبأى معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول فى أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُشْبَع .

(٢١٩) أىُّ معنى فى إيراد الشك الذى أريد ذكره إثْرَ الكلام فى معنى الحركة ، وأنها هل تكون فى الزمان أو لا تكون ؟

(٢٢٠) إن قال قائل : إن السكون فى المكان مطلقا هو الكون فيه آ نا ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه ، والأمر الذى يجعلونه آ نا هو أمر كلى معقول وليس بموجود بالفعل ، بل الموجود بالفعل السكون فى هذا المكان —

(٢٢١) [٨٤ ب] الفائدة فى هذا الشك أن السكون فى المكان مطلقا ليس بحركة ، والكون فى المكان آ نا ليس له معنى وزمانٌ هو السكون .

(٢٢٢) قيل إنه محال أن يكون الشىء بالقوة من كل وجه ؛ والهيولى هذه حالها . الهيولى دائما تكون قد خرجت بالقياس إلى صورة بالفعل .

(٢٢٣) كيف يمكن نقض كلام من يقول إن لفظة الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هى مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظة الكم والعدد مشككة لأجل التقدم والتأخر فى الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر فى أنواعه من جهة العددية بل فى الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أىُّ محال يلزم إذا كان البُعْد المقطور السارى فى المادة مع البعد الذى فى المادة واحداً ، فلا يكون بُعْدان بل واحد ، وهو الذى للجسم ، فلا يكون مكانٌ ومتمكّنٌ ؟ بأن تصورت أن الأول موجود والثانى لا يكون ، وقد بين هذا المحال فى موضع . فأى معنى لإعادته فى مكان آخر وعلى نحو آخر من البيان ؟ !

(٢٢٥) لست أدرى فى أى موضع ؛ وما لم يَدُلّ عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوِّز العقل أن يكون الفصل الحقيقى يبطل عن النوع وتبقى حصة

جنسه له ؛ وبرهان ذلك : لأنه لو كان الجنس يبقى ، والفصل يبطل ، بقى الشىء الواحد بالعدد وقد تغير عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأىُّ فائدة أن نذكر بعد الكلام فى العارض الذى يلحق البعد ، ويوجب أن ينطبع البعد بالمادة مرةً ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا اللحوق هل هو كلحوق المعنى الفَصْلى ، أو ليس كلحوق المعنى الفصلى . وأى تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد ينقسم بالفصلين إلى نوعين ، فيجوز على أحدهما أمرٌ ولا يجوز على الآخر . وأما إذا اختلفا فى العوارض ، وكانت الطبيعة غير مختلفة فى النوع ، فأىُّ شىء جاز على أحد الأمرين جاز على الآخر .

(٢٢٧) لِمَ قيل : وما لم يكن فى الخلاء جسم موجودٌ فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بعض النقط والأحياز الذى فيه مخالفا للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولا ، وإلى الآخر عُلوًّا ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة فى الخلاء فإما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه لا بالقطع . وليس ولا واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون فى الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدرى موضع التشكك فيه . ومعناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن يُنتهى إليها أو لا يُنتهى . فإن كان لا ينتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضعى ، فإن بين كل موضع وموضع مسافةً متناهية ؛ وإن كان التوجه من ذلك الموضع لا يصح أن يقع إليها فليست بجهة ؛ وإن كانت الجهة يُصار إليها عن خلافها فكيف صار فى الخلاء شىء وخلافه من غير سبب غير الخلاء : جسم ، أو أمرٌ فى جسم ؟

(٢٢٩) إنما يتعين وجودُ الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية تحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تفتقر فى التعيين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لا يجوز أن يكون السكون فى الخلاء ؟ وما الذى يوجبُ أن يكون ما يعدم فيه الحركة يعدم فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون الخلاء مؤثراً فى الأجسام الصغار ، [٨٥ ا] وبتأثيره فى تلك الأجسام يتأثر عنه الكل وبعض الأجسام — فأىُّ العجب فى أن يصير

انبثاثُ الخلاء بين أجزاء الملاء موجباً حكماً فى الجملة من دون الأجزاء ؟!

(٢٣١) الذى قيل من أن الآلات التى تكون فيها أمور خارجة عن المجرى الطبيعى ، إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبرْهَن عليه .

(٢٣٢) إن المحدِّد إن عنى به الطرف الذى به يتحدد الشىء ، فليس بمشهور أن المكان بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان إبطال قول من قال : إن كل موجود فى مكان — من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأبى أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأبى جذب الماء أَوْلى ، فلعل الخلاء يبغض الهواء بطبيعته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء المنفوش فى الهواء الشاغل وخلل الهواء الخالى ينزل ؟ وإن كان ثِقَله يغلب جذب ذلك الخلاء ، فلم ثقل الماء المكب عليه القارورة لا يغلب الخلا ، بل ينجذب ؟ وإمساك الثقيل المشتمل عليه أصعب من إمساكه الثقيل المباين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجودٌ(1) ، لا على أنه أمر واحد فى نفسه ، بل على أنه نسبةٌ ما على جهةٍ ما لأمور أيّها كانت إلى أمور أيُّها كانت . فقال : إن الزمان هو مجموع أوقات ، والوقت عَرَض حادث يعرض وجودُ عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت للآخر أى عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين .

(٢٣٥) قول من نفى الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فارض فقد يتحدد عند فارضه بآنين : آن ماضٍ ، وآن هو ، بالقياس إلى الماضى ، مستقبلٌ ، وعلى كل حال لا يصح أن يوجدا معا ، بل يكون أحدهما معدوما ؛ وإذا كان معدوما ، فكيف يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم ؟ فكيف يكون للشىء طرف معدوم ؟!

(٢٣٦) قوله : وهذا الشىء الذى هو فيه المعتبر هو الوقت الذى يجمع الأمرين . فكل واحدٍ منهما يمكن أن يجعل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر مما يقع فى ذلك الوقت ؛ ولو كان ذلك الأمر فى نفسه وقتا ، لكان إذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء وانتهاؤها وقتاً واحداً بعينه ، ونحن نعلم أن الوقت المؤقت موجَد بين متقدم ومتأخر ،

(١) س : وجودا .

وأن التقدم والتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك ، يختلف ؛ فليس كونه عَرَضا لكونه حركة أو سكونا وهو كونه متقدما .

(٢٣٧) لو كان حصول الشمس فى الأفق وقتاً ، لكان لو بقى حصول الشمس فى الأفق قارًّا ثابتا أن يكون الوقت يبقى ، والبقاء يقتضى وقتاً ثانياً ، فوجب أن يكون الوقت الواحد يبقى وقتين ويمتد إلى وقت خارج عنه .

(٢٣٨) الأشياء المتقدمة والأشياء المتأخرة بالقياس إلى وقت هو حد مشترك ، — مختلفة ؛ معنى التقدم والتأخر فيهما واحد ، فهو لمعنى غير المختلفات ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى انقسام الإمكان فى قطع المسافة ؟

(٢٤٠) تبتدئ حركة مع حركة فنحكم فى الوقت أن إحداهما لها إمكان أن تقطعَ مع سكون حركةٍ ثالثةٍ مسافةً ما ، وأن الثانية لها إمكان أن تقطع مع ذلك السكون نصفَ تلك المسافة ، فيكون الإمكانُ الذى لهذا النصف نصفَ الإمكان الذى لذلك بالقياس إلى ما يُصدر عنه من قطع المسافة . ولو أخذنا شيئا ثالثا يتحرك مثل حركة المتحرك الذى قطع المسافة إليها ، لكنه وقف مع قطع ذلك المتحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء الأول منها إلى انتهائه بتلك الحركة المعينة السرعة والبطء إمكاناً(1) ، وبين ابتداء [٨٥ب] الثانى وانتهائه إمكاناً(1) آخر أقل من ذلك ، ويختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبطئها ، وإن كان الابتداء والانتهاء محدداً يكون بعض الإمكان لأقلّ وبعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا فى الزمان بل فى المسافة ، ولا يجوز أن تكون نسبةٌ إلى عدم فقط أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشىء إلى عدم الشىء قد يكون تأخراً كما يكون تقدما ، وكذلك فى جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدمٍ مقارنٍ أمراً آخر إذا قارنه كان تقدُّما ، وإن قارن غيره كان تأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشىء ، المنسوبُ إليه هذان — الزمانَ ؟ ليس معنى قبليـة العدم وتقدمه على الوجود الذى بعد العدم نفسَ العدمية ولا مقارنته لوجود البارى ، فإن العدم قد ينسخ الوجود ويكون مع ذلك عدما ومقارنا لوجود البارى ، وليس له تقدم

(١) س : امكان .

ولا قبلية ، فإن القبلية معنى غير العدم وغير مقارنته للبارى ، وهو أمر غير جميع ذلك ، ثم يتدرج ذلك إلى إثبات الزمان وتصوره .

(٢٤٣) كيف يعدم الآن المعروض أو المفترض ؟ ومعنى قوله : إنه يفسد فى جميع الزمان الذى بعده ؟ — النقطة موجودةٌ طرفاً لجميع ما هى غير موجودة فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرفاً لجميع ما هو غير موجود فيه بالفعل من الزمان فهو غيره ، فالآن معدوم فى جميع زمان هو طرفه ، وليس له طرف غيره هو ابتداء العدم ، إذ لا يتلو الآن آنٌ .

(٢٤٤) فى الموجود دفعة ، وما لم يوجد دفعة : — ولكن لم يجب أن يكون وجوده المبتدأ دفعة أو عدمه ؟ قال : أما الذى لا يجوز أن يبقى زمانا على صفة واحدة فكالحركة ، وقيل فى باب الحركة إنه الذى يوجد كل آن — يعنى الحركة التى هى القطع .

(٢٤٥) قوله : فالشىء الغير المتحرك إذا تحرك ، والماس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، ففيه مماسّة وعدم حركة . فما معنى قوله : لا ابتداء للحركة وعند انقضاء هذا الآن ابتداؤها ؟ ثم قوله : لا ابتداء للحركة — كلامٌ لا مفهوم له .

(٢٤٦) الابتداء للحركة هو حركة ، لأن كل حركة تنقسم إلى حركة .

(٢٤٧) فرقٌ بين أن نقول إن الزمان تَعداد لكل حركة ، وبين أن نقول إن آنيته متعلقة بكل حركة . وأيضا فرق بين أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها ، و بين أن يقال إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها .

(٢٤٨) الأول معناه أن الزمان يتعلق بحركة واحدة فى وجودها ثم يُقَدِّر كل حركة .

(٢٤٩) الشك الذى أورده جالينوس فى الزمان وحلّه .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سببا لاتصال الحركة ؟[1]

(٢٥١) لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة فى الزمان كالعشرة الأعراض فى العشرية . — لأنه عددٌ لها ، فالزمان كالبياض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغير والاستحالة لِمَ لا يجوز أن يكون <ا> سببا للزمان ؟ لأنهما لا اتصال لهما أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضدّ فَنِيَ .

(١) راجع قبل ص ٤ س ٨ وما يليه .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هوهذه المقدمة التى وضعوها واعتقدوها وهى : أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإنما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها يكون الانفصال والتجزىء والانقسام . وأيضا إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق تأليفا[1] ، فإذا توهمنا التأليف زائلا انحلّ إلى مالا تأليف فيه ، وهى أجزاء فأثبتوا بهذا الأجزاء . ثم قالوا : وهذه الأجزاء لاتتجزأ ، ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام [١٨٦ ا] مؤلفة من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقط ، وأن النقطة غير متجزئة ، وأثبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراهين : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فأن تكون فى آن بعد آن تماسٌ بعد تماس ، فهى إذن تَلقى شيئا غير منقسم ؛ ومنها حركة خط على خط يكون بتماسّ بعد تماس ، فيكون بأمر غير منقسم ؛ ومنها الشكل فى المقالة الثالثة من إقليدس الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادّة التى يحيط بها خطوط مستقيمة . فهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزيئها . ثم تشعبوا فرقتين : فمنهم من قال إن هذه الأجزاء متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى الخَردلة ما يُغَشِّى وجه السماء والأرض ، وأيضا لكانت أقسام الخردلة مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضا لكان المتحرك مسافةً ما لا يبلغ قطُّ طَرَفها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولا ، وما من نِصْفٍ إلا وله نصف . ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجًّا بأن الأجسام قبولُها للتفريق والانقسام لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة . والتفكك من[2] احتجاج الفريقين : لأن أصحاب اللاتناهى لما لزمهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك ، فقالوا إن المتحرك فى المسافة يَطْفِر ، فلا يلزم أن يلقى الأنصاف التى احتججتم بها و يقطعها ، كما أن طرف الرحىٰ ودائرةً تقرُب من القطب إذا تحركا واستتما الدورَ يكون فى زمان واحد ، و إنما يمكن و يصح بسبب طَفَرات تكون للقريبة أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التناهى لما أحسوا بالطفرة واستشنعوها قالوا : ليس العلة فى ذلك الطفرة ، بل العلة فيه أن الدائرة الصغرى هى أكثر سكنات والكبرى أقل سكنات ، إذ عندهم أن اختلاف الحركات فى السرعة

(١) س : تأليف .
(٢) فى ؟

والبطء هو بتخلل السكنات ، فجعلوا الرحىٰ متفككة عند الحركة . وهذه المقدمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير المعلول سببا لوجود العلة فى النفس مع استحالة أن يكون المعلول سبباً لوجود العلة لأن المقدمات هى مُعَدَّات للنفس فى قبول النتيجة ، والمُعَدّ لا يجب أن يكون متقدما بالطبع ؛ والأمر فى الذكر كذلك .

(٢٥٦) العين إنما لا تدرك المعقولات ، لا لأنها عين ، بل لأنها جسم . والدليل على ذلك سائر الحواس .

(٢٥٧) وجود زيد الجزئى علة لعلمى به ، فلهذا يبطل مع بطلانه . فإن قيل : فهل يعلم الأول أنه الآنَ معدوم ؟ فنقول : إنه يعلم عدمه كما يعلم الآن لا من حيث هو مشار إليه . وهذا كما يقال : إنه هل يعلم أن هذا الآن موجودٌ من حيث هو مشار إليه ؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد المفارقة لاشك أنها تشعر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بآلة جسمانية ، فيكون التذاذها وتأذيها بذاتها بحسب كمالها ونقصانها وهى فيها بين عَرْض لانهاية له .

(٢٥٩) اللذة تكون بالمشاهدة ؛ والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون سائرها ؛ وهذا لا يكون فى حال الحياة ؛ فلهذا لا يلتذ الإنسان بكماله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت .

(   ) كل ما يعقل ذاته موجودة ، عقلُه لذاته ، وذلك لأن الصور المعقولة لغيرها وجودها له هو بعـ . معقوليتها ، وكذلك كونه عاقلاً لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت فى البدن لا يخلو من أن تشعر بغير ذاتها مع شعورها بذاتها ، إذ لا تخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغةً ألبتة .

(٢٦٢) الرحَىٰ جسم متصل واحـد ، فحركتها [٨٦ ب] واحدة ، والمسافة واحدة ، والاختلا . ين الطوق و بين ما يلى القطب بالفرض ، إذ لا جزء فيه بالفعل ، و إن اتصـل به جسم . ـركة الجسم الثانى بالعَرَض .

(٣ . لمستدير يخالف المستقيم فى النوع لا بالشخص ، فإن أشخاص النوع الواحد تختلف . ا أو بأعراض تقارنها : أولية أو ليست بأولية ؛ ومقارنة المستقيم للمستدير ليست

كذلك ، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين و بين مستديرين ، وليسا بعرضين كيف اتفق ، فإنهما يلحقان الخط لُحوقا أولياً . فإما أن يكونا فصلين أو عَرَضين أوّليين . فإن كانا فصلين فقد نُوِّعا ؛ و إن كانا عرضين أوّليين ، فإما أن يكونا لازمين فيستوى فيه أشخاص النوع فيكون دليلا على الفصل ؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوى فيه أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهر المفارق على الطريقة العرشية من خطه : — الطريقة الأصلية البرهانية هى ما عرف فى كتاب « الشفاء » من أن الوجود مفتقر إلى مبدأ واجب الوجود ، لأن الوجود منقسم إلى ممكن فى نفسه وواجب فى نفسه ، فيُرَدُّ الممكن إلى الواجب .

(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس فى الجوهر المفارق : إنه ينبغى أن يكون من غير عنصر ، لأنه ينبغى أن يكون مؤبَّدًا .

(٢٦٦) من خَطه : يعنى بقوله : العنصر ما يخالطه ما بالقوة ؛ و يعنى بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات ؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سُئِل : واجبية الإنسان لِمَ تُعدم إن لم يجز أن يُقارنها جواز العدم ؟

(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبى منصور بن زيلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جواز العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقا لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز العدم مطلقا ، والذى بشرط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لِمَ يجب فى البسيط أن يكون عقلا ، وأن يكون يعقل ذاته ، وأن يكون يعقل ما يلزم ذاته من مبادئه إن كانت له مبادئ ، وأن يكون يعقل تواليه ؟ من خطه : أما إنه لِمَ يكون البسيط المجرد عقلا ، و بأى تجريد يكون ، ولِمَ يعقل ذاته فقد كتب فى « مباحثات الصديق[1] » ما فيه كفاية . وأما اللوازم فيجب أن تعلم أن بعضها لوازم من غير شرط خارجى ، و بعضها لوازم بشرط خارجى . مثال الأول : كون المثلث المتساوى الضلعين متساوى الزاويتين ، ولعل هذه تنحصر للأشياء فى حد محدود . ومثال الثانى : كون المثلث مُساوى الزوايا لقائمتين ، وتناصف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المعتبر . فإما أن

(١) راجع بعدُ ص ١٧٥ س ١٣ .

يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، و إنما الموجود كونه بحالة هو بهـا بحيث إذا فعل به كذا كان وهو كونه مثلثا ؛ فكونه مثلثا هو بحيث يتهيأ لاعتبارات لا نهاية لهـا . وأما الصفات الموجودة فيه فغير أمثال هذه الصفات التى تتبع الاعتبارات ؛ وكونها معقولة من صفاتها الموجودة لذاتها ، لا الاعتبارية ، ويكون من لوازمها ليس من مقومات ذاتها ، وليس كون هذه الصفات معقولة إلا كونها موجودة فيما يوجد فيه المجرد عن المادة .

(٢٧٠) كيف يصحّ أن يقال إنه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه ؟ فإن الأشياء التى تتلو ذاته وتلزمه : إما أن يكون إتباعها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً فتعقل ؛ أو يكون اتباعها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [١٨٧ ا] سبب .

(٢٧١) من خطه : قوله الإتباع ، يعنى به إتباع الوجود ؛ و إتباع وجودها يكون بعد وجودها ، وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ماهياتها من اللوازم كيف كانت ؛ ومن لوازمها أن وجودها يكون عن مبدأ كذا ، وهذا غير نفس وجودها ، بل أمر بالذات قبل وجودها ، وإن لم يكن بالزمان وهو يعقلها من حيث هى ماهيات بهذه الصفة ؛ وهذا غير عقله لهـا موجودة ، بل هو عقل مركب — مثلا — عن عقل ماهياتها وعقل مايلزمها من استعداد بالقياس إليه ، فليس هو سببا لها من حيث هى مهيأة لأن يعقلها ، ولا هى متبعة لها بماهياتها مطلقة بل بوجودها ؛ وكونها معقولة له كان أمرا قبل وجودها ووسيلة لماهياتها إلى وجودها . ثم إذا عقلها موجودة فليس هو العقل الذى هو مبـدأ لصيرورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول ومما لحقه من الوجود ، وتعقُّل ذلك لا منهـا موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها معقولة له ، ومن عقله كون ما يعقله الضربَ من العقل الذى يعقلها به موجوداً .

(٢٧٢) فصل من كلامه رحمـه الله بخطه : أن يكون الشىء متحركا ليس هو أن يكون محرِّكا ، ولا هو مقوِّم له ؛ و إلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محركا ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محركا يلزمه كونه متحركا أو كونه متحركا يلزمه أن يكون محركا — و إلا لعرض ما قلنا . فإذاً مقارنة أن الشىء محرِّك لأن الشىء متحرك ، مقارنةُ أمرٍ عارض لامقوِّم ولا

لازم مطلق . و إذا كان كذلك لم يكن المبدأ الذى به يكون الشىء متحركا ، كأن ذاته أوقوة لذاته هو المبدأ الذى به يكون الشىء محركا . ولا يجب فيهما الاقتران إلا بالعرض ، فيكون إذاً فى كل شىء مبدأ أنه محرك ، وهو الجهة والحيثية التى بها هو محرك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحيثية التى بهـا هو متحرك ، والمحرك ذاتَه هو متحرك ، وكل متحرك فمبدأ أنه متحرك غير مبدأ أنه محرك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محر . غير مبدأ نه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالمحركة ذاته يحرك ذاته بغير مابه يتحرك ، ولا شىء مما هو محرك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالمحرك ذاته يحرك ذاته بغـير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالمحرك ذاته يحرك ذاته بغير مابه يتحرك ؛ وكل مايحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محركا لذاته بذاته .

(٢٧٣) مسئلة : هل يجوز أن يقال إن النفوس البشرية لم تزل كانت دائمة الوجود ، إذ كانت من حيث ذواتها هى مجردة عن المادة ، و إنما احتاجت إلى المادة والبدن لا لوجود ذواتها بل لتكميل ذواتها الذى يكون لها بعد ما لم يكن ؟

(٢٧٤) الجواب من خَطه : قد بيّنا فى «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحـد كيف يمكن أن يكون ، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لاتتكثر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبةٌ إلى عنصر ووضع ، ثم من المحـال أن يكون شىء دائم يتوقف طلبه للـكمال ، أو حركته إليه هذا التوقف كله — فحينئذ يتَنَبه .

(٢٧٥) سُئِل عن قوله فى كتاب « الشفاء » : إنّا نشاهد الأرض لو بقيت دائما ولم يعرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلا ، وليس مما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس يتناهى إلا بالزمان ، وذلك الزمان قد وُجِد عن قوة أخرى هى فاعلة الحركة ، فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل ، ولا لو صـدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة ، بل بسبب قوة أخرى بفعل الزمان الغير [٨٧ ب] المتناهى الذى به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سُئِل : كيف تدخل النفسُ فى جملة علم الطبيعيات ، وكيف يُحمل عليها أنها كمال ؟ فقال : النفس من جهة ما هى محركة للبدن وفاعلة به — ينظر فيه الطبيعى ؛ وأما النظر

في جوهرها فالأولى أن ينظر فيه الإلهي . إلا أنه أريد أن يتكلم فيه في آخر الطبيعي كأنه خلوصٌ ما إلى الإلهي ؛ وأما كونه كمال جسم طبيعي فهو محمول على النفس النباتية والحيوانية على الإطلاق ، وعلى النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسان لا من حيث هي نفس ناطقة إنسانية كما يحمل المولود على الإنسان ، فإنه من لوازمه التي توجد في أول وجوده .

(٢٧٧) شرح الحال في ما أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث يجب لها الطلوع على كل مستعد قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لِمّيّة .

(٢٧٨) ولِمَ جعل الجمهور مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات ناقصة غير مكتسبة ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطّلع على النفوس من حيث يجب لها الإشراق به ، وذلك أن يطلع بالحد الأوسط ابتداء من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردةً .

(٢٧٩) سئل عما قيل في كتاب « الشفاء » والذي قال : إن المحرك غيرَ متناهي القوة الغيرَ الجسماني . الذي يحرك جسما لا يخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك . فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فيلزمها أن تنقسم ويعرض ما ذكرتم ؛ وإن أفاد حركة فقط فهو قسر ، ولم يكن أيضا للجسم قوة تحركه غير القوة المفارقة ؛ وهذا غير مستمر ؛ فإنا نعلم أن لكل جسم قوة تحركه حتى الأفلاك . الجواب بخطه : لم تفد قوة غير متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا يبقى بذاتها ، بل هي متعلقة بما يفيدها ، فلولا ذلك لم يبق غيرَ متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الانفعال الذي يعرض لهذا الجسم في نفسه حتى يحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض عن ذلك المفارق فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئا واحدا مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعي : الجسم بما هو متحرك وساكن ، وقد ينظر الطبيعي في اللانهاية وسائر ما للجسم من جهة ما له كم — فقال : العلم الطبيعي ليس ينظر في اللانهاية من جهة ما له كم مطلقا إلا على سبيل إدخال علم غريب ، بل ينظر فيه من جهة أن غير المتناهي هل يتحرك أو يسكن أو يزيد وينقص ، وكيف تقبل الأجسامُ القسمةَ المفرقة . وأما القول في أن الجسم لا يتركب مما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهيا لا من طريق الحركة والسكون ـ فليس بطبيعي ، فلذلك يتكلم في الثاني منهما في كتاب «ما بعد الطبيعة» .

(٢٨١) مسئلة : على أي وجه تتصور النفوسُ المادية المعقولات ؟ فإنه قد أوجب لها تصور لتلك ، ولكن لا من حيث هي معقولة . — الجواب من خطه : كما تقبل المادة العنصرية المعاني التي من شأنها أن تعقل ، ولكن غير مجردة لأنها تقبلها مخلوطة بالأشياء التي يُحتاج أن تُجَرّد عنها حتى تتهيأ للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هي معان ، لا من حيث هي معانٍ مجردة .

(٢٨٢) قال في موضع : إن النارية في المني والأبدان ليست هي من القلة بحيث لا يمكنها التفصي ، فقيل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التفصي ؟ فأجاب : صِغَر الأجزاء فيما ليس بمغمور من المانع الكبير ، لا يمنع التفصي . الدليل عليه أن المنيّ إذا لم يلتقمه الرَّحِمُ زالت [١٨٨ ا] خُثورته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقي مائياً . إنما يحتبس الشيء لصغر أجزائه إذا كان الغامر أكثر منه في القدر والقوة ؛ وليس في المني كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لِمَ لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض في المنيّ على سبيل النشف ، وتعلق النار بهما كتعلقها بالحطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النشف يكون لإخلاء الهواء الماء مكانَه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل . وقد ذكر في موضع آخر أن للأرضية والمائية جواراً في الملازمة ليس لغيرهما لاتفاق الميل وتعلق النار بالحطب ، من كلام من لا يعرف أن النار تحدث من الحطب ثم تفارقه على الاتصال حدوثاً وانفصالاً ، ولا تعلق هناك البتة . فليس هناك واحدٌ بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كالماء الجاري على الاتصال يتحدد . والنشف يجري بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس في المنيّ جوهران فقط لهما ميل واحد ، بل جواهر مختلفة الميول وكذلك في المتكوَّن منه .

(٢٨٤) سُئِل فقيل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج المزاج إلى شيء حافظ أن جسد الميت تبقى الاستقصات مجتمعةً فيه زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؛ فلو كان سببَ هذا الاجتماع النفس لوجب أن يتفرق عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب : الذي نقوله من أن جسد الميت يبقى منحفظا مدةً — كلامٌ يحتاج فيه إلى تميز ، وذلك لأن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ما لم يستحل المزاج ومقادير العناصر والهيئة الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقي فيه لونٌ وشكل ليساهما مما لا ينحفظان إلا بالنفس ، ولا النفس فقط حافظ لهما ، بل إن كان ولا بد فسببٌ فاعلٌ بعيد يؤدي ضربٌ من حركاته

إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ، ثم يكون الحافظَ لذلك سببٌ طبيعى آخر قد يوجد فى الحيوان وغير الحيوان فينحفظ فى الميت بحسب الحسِّ مدةً ما ، فى مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق ، وذلك لأن الجامع إذا خلى لم يحصل التفرق دفعة بل فى مدة يمكن أن تتحرك فيها المخلوطات إلى الانفصال حركةً سريعة إن كان العمر قليلا ، أو بطيئة إن كان العمر كثيراً ، ويسبق إلى النقض فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطى ما من شأنه أن يبطى . ولما كان البدن الحيوانى مركّباً من عناصر متضادة وموضوعاً عند الوسط ، كان المبادر إلى المفارقة هو الجوهر الهوائى والنارى ، ويبقى الأرضىُّ والمائى غير سريعين إلى الانفصال لايفارق الجهة ؛ و بالأرضية والمائية يمكن أن يحفظ الشكل لا سيا بحسب الحس ، وكذلك اللون . و إذا اختلطت الأرضية والمائية فى قرب الوسط من العالم لم تفارق المائية إلا بالقسر بتصعيد أو نحوه أو بتنشف من غيره ، فلهذا يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة محفوظة مدة فى مثلها تتحرك النارية والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تتصرف فى مائية هواء العالم ونار يته حتى يحللها أو ينشفها . ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع بل وجب أن يتوسط زمان فيه تنفصل أجزاء المجموع متحركة ، إذ كل حركة فى زمان وكل افتراق بحركة ، — لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلا بحسب الحس دليلا على أنه ينحفظ بلا حافظ . على أنك إن حققت لا تجده ، وقد فارق الحياة ، وهو فى آن من الآنات على ما كان فى حال الحياة ، لافى اللون ولا فى الشكل فضلا عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما فى الحقيقة فلعله لا انحفاظ ، بل إمعانٌ فى التغير مستمر فى جميع مدة [٨٨ ب] فارق فيها الحافظ أو فى كل آن منه لا تجده كما كان حقيقة و إن كان حسا .

(٢٨٥) كلام فى الإعادة : إذا كان الوقت ليس إلا عرضا يؤقت به ممن يجوِّز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يُعادَ الشىء الموجود فى وقت ما و يعاد الوقت فيكون الشىء والوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عَوْد لأن العود يقتضى اثنينية الوقت بالعدد . فالموجود فى وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل : و يجوز ذلك فى أشياء دون أشياء — فإنه مؤاخذ بأشياء يطول ذكرها . على أن الحق أن الفِطَر العقلية الصحيحة لا تحتاج أن تتجشم الاحتجاج فى إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مُضِلٌّ . و إن صريح العقل أن

العود إنما هو لثابت موجود إلى مثل حالة كان عليها ، وأنه حيث لا موجود ثابت الوجود فى حال وأخرى مثلها فلا عَوْدَ ، وأن ما عدم فإنما يحدث مثله لا هو ، حكما لا نشك فيه .

(٢٨٦) سُئِل : لِمَ يجب أن يكون لكل نوع كالانسان وسائر الحيوانات علة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أنى أصور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فعلّته من غير نوعه .

(٢٨٧) اعتُرِضَ عليه فى بعض مسائله فقيل : إن المزاج يدرك فى حالٍ ما يستحيل . فقال : يجب أن يتأمل ماالذى يدركه : أمزاجٌ أم شىء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما يدرك المزاج شيئا[1] غير المزاج فهو المطلوب ، و إن كان المدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذى بطل ، و إما المزاج الذى حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركا . والمزاج الذى حدث هو المزاج الذى وقع إليه الاستحالة ، واستحالته زمانية ، وإدراكه آنىٌّ . فإذن إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة فى زمان مضى ومن حيث حصل هو فى آن أو فى زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب من قوله لم قال إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو فلعله نظر أن المزاج إذا استحال بقى للعضو مزاجه الأصلى والمزاج الطارىء معا . وهذا لا يمكن ، بل فى حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — قولٌ عجيب ، كأنه قد شك فى أن ذلك المزاج لذلك العضو ، وحسب أن المزاج الطبيعى يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخرُ مزاجَ غيره ؛ بل يجب أن نعلم أن المزاج دائما واحد : إما طبيعى ، و إما مستحيل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذى يدرك فهو المزاج المستحيل و يدرك نفسه فيكون فى حال المزاج الطبيعى لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه ، إنما المدرِك والمدرَك هو المستحيل فقط ، ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح .

(٢٨٩) فصل . من كلامه بخطه : سُئِل : ما البرهان على أن القوى الشوقية والإجماعية جسمانية ؟ فأجاب : الإجماعية الوهمية هى القوة التى يتأدى إليها أثرُ الجزئى فيحركها إلى

(١) س : شىء .

التحريك بأن تنفعل عن الجزئى — وهذا للجسمانى . ويدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طعمٌ أو رائحة أو خيال منهما فينفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية إنما يكون مبدأ للحركة والإجماع بعيداً لا قريباً ، ويحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شىء آخر .

(٢٩٠) البيان الحقيقى لكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما بينوا أنه مبدأ للحركة فقط . الجواب بخطه : بلى ! قد تعرضوا لبيان كونه مبدأً للحركة تعرُّضاً واضحاً وبالفعل ، وتعرضوا للآخر تعرضا كالتعريض وكالشىء بالقوة . ثم إنما هو مبدأ لا للوجود [١٨٩ ا] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن عنى بالجوهر ما له ماهية وجودها لا فى موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير المقوِّمة ولا يكون من لوازم الماهية لأن العلة الموجودة هى التى تقتضى المعلول الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة . ولهذا بَسْطٌ يندرج فى هذه الإشارة . فبقى أن يكون من لواحقها الخارجة . وإن كان مركبا من هيولى وصورة وقابلا للقسمة فقد تجافى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالغير .

(٢٩١) هل تعقل العقولُ ذواتِها أولاً ثم ما يلزمها من وجود مبادئها ، أو إنما تعقل أولاً مبادئها ثم من مبادئها ذواتِها ؟ وبالجملة ، ما الذى يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه ؟ الجواب من خطه : تعقِل أولاً ماهياتها موجودةً وتتوصل إلى المبادىء من وجودها ، ثم تنعطف فتعقل ذاتها جزءاً من معقول أنها وجدت من الأول . والشىء قد يعقل مرتين : مرةً مفرداً ، ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سُئِل : قيل إن واجب الوجود فى إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شيئا من الأشياء لا يتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك اثنينية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية يُحتَمَلُ الشركة فيها بوجه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تفتقر فى التعين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم

(٢٩٣) سُئِل : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاصلة فى المدرِك غير صورة المدرَك أو استحالة وتغير يعرض فى العقل يؤدى إلى إدراك الصورة ، لكنها مؤدية إلى إدراكها كالشمس التى يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائز هذا ، فإنه يعرض للعقل تصوراتٌ وأشياء كالاستحالة إلى أن يحصل له معنى المعقول . فإذا

حصل له معنى المعقول فذلك حقيقة المعقول ، وحقيقة المعقول ماهيته ؛ فهنالك هو مدرك للمعقول .

(٢٩٤) ما حقيقة العقل وماهيته فى ذاته التى يلزمها أن تكون عاقلا ومعقولا ؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلا ، ثم يتبعها أن يكون عقلا وعاقلا ومعقولا . ويُبين ذلك بأن قيل : وذلك أن العقل : إما أن يُعْنَى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل فيكون فى ذاته عقلا ، وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلاً ؛ وإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ؛ وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعدادها . الجواب من خطه : أما كونها عاقلة لنفسها فأمر دائم يكون به الشىء فى نفسه عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وكونه عقلا أنه مبدأ مجرد تُتصور فيه ماهياتٌ مجردة ، وكونه عقلا بالفعل هو أن مجرداً ما — لا يباينه ؛ فإن كان ذلك المجرد ذاته ، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته ، ومفهوم أنه معقول ، وبهذا نشعر بذواتنا وتعقلها نوعا من العقل مخلوطا أولاً خلطا عقليا ، ثم ننتقل إلى نمطٍ آخر من عقل ماهيته لذواتنا عامة باعتبار ما ، ذلك الاعتبار أيضا صورة عقلية ، وهو تخصيص النظر . فماهية العقل الجوهرى من حيث هو عقل أنه موجود لا فى موضوع مجرد عن الوضع والحركة ، ولست أعنى بالموجود الموجود بالفعل ، بل الشىء الذى من شأنه أن يكون وجوده لا فى موضوع ، فقد علم أن الجوهر بهذا يكون جوهرا حيث علم . فالشىء البسيط المجرّد عن الوضع والحركة القائم لا فى موضوع هو العقل فى نفسه من حيث هو عقل . ولعله فى نفسه ماهية وقوةٌ ما بها جوهريته وبهذا عقليته . ولولا أن عقليته لازمٌ عَسُرَ وجودُ عقولٍ كثيرة ، بل العقول [٨٩ب] ماهياتها الذاتية ، لعلها أن تكون قوًى ما مفارقةً ، لها أفعالٌ بوجه ، وتكون عقولاً لأنها مجردة . وأما العقول باشتراك الاسم فهى أحوالٌ للنفس كالعقل الهيولانى والعقل بالملكة وليست قوى قائمة بذواتها .

(٢٩٥) مسئلة : لِمَ يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تعقُّله لها حتى تجب بتعقله لها ؟ ولم لا تكفى ذاته فى صدور الأشياء عنه ، كما كَفَتْ فى كونها ممكنة عنه ؟ وما تأثير التعقل فى الوسط ، لا سيما وقد علم ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد عنه لا يُنتظر به شىء آخر ؟ الجواب من خطه : إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته ، وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجة عنه ، وصح أنه لا يلزمه فى بساطته إلا واحد — فمن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر ، وليس بمُسَلَّمٍ أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهي صفات ذاته التي لما كانت غير مباينة لذاته كانت معقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لذاته ولكونه مبدأ في هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا معقوله ، وكونه عاقلا لها صفة له كان كونه عاقلا نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به يصير مبدأً بالفعل له .

(٢٩٧) مسئلة : قيل إن أول اثنينية في المبدع أن له في ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تأتلف هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فأين حقيقة ذاته التي يلزمها الإمكان والوجوب . سواء كان تلك الذات عقلا أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلا فيلزم لامحالة التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهيةُ أشياء كثيرة مثل ما يقتضي المثلثُ كون زواياه مساوية لقائمتين ، وكما تقتضي الماهية أجزاءها ؛ فإذا وجدت الماهية التي لا يسبقها إمكانها وجد لها ذلك الإمكان من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية : والشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية . فأما إن كان إمكانها سبقها موجودا لماهيتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما تسبقه ماهيته إمكانان . وأعني بقولي : « الوجود في الأعيان » ليس الوجود الذي يعم حالتي الماهية : عينا ومعقولا ، فذلك الوجود لازم دائما للماهية أيضا ، وليس كونها شيئا وماهية هي كونها ذلك الوجود . ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين ، وأن أحدهما موضوع للآخر .

(٢٩٨) كيف يكون الإمكان من لوازم الماهيات ، وهل يدخل ذلك في الإبداع أم لا يدخل فيه ، فيكون شيئا بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ؟ الجواب عن خطه : اعتبار أنها ممكنة غيرُ اعتبارِ أن إمكانها موجود عيناً ، كما أن اعتبار أن المثلث مساويةٌ زواياه لقائمتين غيرُ اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم المثلث ، بل هذا مُقْتَضَى الماهية ، وهو غير الموجود بالفعل للماهية ؛ كما أن الماهية غير الموجود بالفعل ماهية في الأعيان مفهوماً ولزوما .

(٢٩٩) سُئِل عن الفرق بين الوجود و بين الواجبية ، فقال : الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم .

(٢٩٠) وسُئل عن نسبة الوجوب إلى الإمكان ، فقال : نسبة تمام إلى نقص .

(٣٠١) سُئل : لِمَ صار بعض القوى يدرِك ، و بعضها لا يدرِك ؟ فأجاب : هذا شيء

لست أحصله بعد ، والذي أظنه هو أن الإدراك هو تحصيلٌ ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [١٩٠] . على أنه لما خلا المدرك لنفسه عن شيء له إضافة ما إلى ما ينتزع عنه أو يلقى عليه ، وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلا حافظا لمثل هذه الصورة ، لا بالعرض كالفاعل بوجه ما ، ويكون بحيث لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء فهو الذي إليه تنتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يدرك ؛ والمدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض ، وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره .

(٣٠٢) سُئِل البيانَ على أن الإدراك هو حصول صورة المدرَك في المدرِك ، فأجاب : كل ما لم يتمثل لي معنى حقيقته ، فلستُ أدركه . وذلك المتمثِّل إما في نفس الوجود ، وإما فيَّ أنا . ولو كان في نفس الوجود لكان كل موجود قد تمثلتُه ، وكلُّ معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ، والتاليان محالان ، فبقي أنه متمثِّل المعنى فيَّ ومتمثلٌ حقيقةً فيَّ .

(٣٠٣) مسئلة : حكم بأن مبدأ الأشياء لما كان باقياً بذاته وحقا بذاته صارت الأشياء كلها نازعة : إما بالاختيار ، وإما بالإرادة ، وإما بالطباع — إلى حب البقاء وطلبه بالشخص أو النوع ؛ فلم وجب ذلك ؟ الجواب من خطه : يُسئل عن مثل هذه الأشياء أفلاطُنُ ، وأما أنا فأرى أن الأول فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أضدادها ، لأن الأول وصفاته معشوقان بالطبع لا بالعلة والسبب . ولكلٍّ مما يدرك منها معشوق : فالأول لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن ينالها بشعوره ، وهو أيضا بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأول ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالشهوة والغضب ، وربما كان الأضعف نيلا الأقوى فعلا لما هو بخلافه عن طلبه كهاتين والعقل . وأما ما لا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منساقة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستعداده إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد ما لا شعور له يشبه ما له شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور ما لا عقل له يشبه ما له عقل .

(٣٠٤) وسُئِل : لِمَ لا يجوز أن يكون العرض المهيِّئ للمادة لقبول الصورة نفساً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولكن يكون مهيئاً لقبول غير الصورة المقومة ، لأن النفس النوعية إذا اتحدت بالهيولى تمَّ النوع .

(٣٠٥) سُئِل : ما البرهان على أنّا قد نشعر بذواتنا شعوراً عقليا ، لا بآلة جسمانية أو قوة وهمية ؟ فأجاب : البرهان عليه أنّا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتعقله . وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمانية فيها قوام حقيقة ذواتنا وَجَب أن لا نشعر بذواتنا البتة إلا مخلوطة . وإن لم تكن، وجَب أن يكون لتلك تأدٍّ آخرُ إلى ذواتنا ، فتتكرر ذواتنا فى ذواتنا . وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعورٌ بذاته ، وهو الصحيح ، فبالوهم فى مقر القوة الدرّاكة الناطقة التى لها ، — مخلوطاً غير ممكن التفصيل والتجريد . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ولا يثبته ولا يشعر به .

(٣٠٦) سُئِل : إن كان المشخص للقُوى الجسمانية المادةَ التى تعين وجودها فيها ، فكيف تُعيِّن المادةُ وجودَ قوة مفارقة ، وكيف تُشَخِّصها ؟ الجواب : المادة وحدها لا تكفى فى تشخيصها ما لم يتعلق بها الوضع ، وما اختص بوضع ما : إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه فى آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه فى ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه فى ماهية ثم يكون غيره .

(٣٠٧) بيان[1] ما [٩٠ ب] ذكره أرسطاطاليس أن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان مِن أنه لا يُبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يُبْصَر . الجوابُ من خطه : يريد بهذا ، إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول ، فهو أمر غير ذاتى له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج . والفصل الآخر لعله يعنى به الجزئيات من حيث هى جزئية ، ويكون متعقلها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هى جزئية ؛ وإدراك أمثال هذه الأشياء أخسُّ من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما فى البصر والعقل . التعب ألمٌ أثاره حركة غير طبيعية ، والألم إدراك لأمر غير مناسب للطبيعة ، والانفعالُ غير مناسب لطبيعة الواجب الوجود .

(١) راجع قبل ص ٩ س ١٥ — س ١٨ ؛ ص ٢٠ س ٦ — س ١١ ؛ ص ٣٠ س ٢٣ — ص ٢١ س ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو فى هذا) .

(٣٠٨) سُئِل البرهانَ على أن التشخص يكون بعرض لازم ، فقال : لمّا لم يتشخص الشخص بماهيته المقومة ، فيجب أن يتشخَّص بِعَرَض ؛ وليس بِعَرَضٍ يلزم ماهيته ، لأنه مشترك فيه ؛ فبقى أن يكون بعَرَض يطرأ من خارج ، وليس مما يتبدل ؛ فإن العلة المعينة لا تبطل ويبقى المعلول المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص .

(٣٠٩) مسئلة : وجوب عقل الأول لذاته ثم للأشياء من ذاته . من خطه : لأن من صفات ذاته أنه مبدأ وقوة ، وذلك يُعقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لماهية ؛ ويعرض لها أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سُئِل : ما يُدْرِينا أن ذواتنا لا تتغير من حيث هى لها خواصها التى لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما نرى المريض إذا لم يشغله مرضٌ بانصباب نفسه إلى مرضه لم ينفعل من حيث يعقل انفعال التغير ، بل عسى انفعال الأعراض ؛ وكثيرا ما نرى بالخلاف .

(٣١٠) البرهان على أن النفوس الإنسانية باقية من جهة ، ثابتة مع تغير أحوال المادة وأمزجتها . الجواب : الغالب على ظنّى أن زوال المانع وحده إنما يهيئ لقبول ما يؤثر فيه تغير المزاج فى هيآته وماهيته . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ، فليس زوال المانع وحده يكفى فى التهيئة لقبوله ، بل لتهيئة وجود عينه غير مقبولة . ثم سُئِل عن بيان ما ذكره فقال : معنى قولى المناسبة أن ما تعلق وجوده بفاسد فهو عُرْضة للفساد ، وما تعلق وجوده بمتغير فهو عُرْضـة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم لَعلّ ذواتِنا لا تتغير من حيث هى لها خواصُّها التى لا يشارك فيها لأن مزاجا تغير .

(٣١١) سُئِل : إن قال قائل : بعضُ الأمزجة أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج المشايخ أوفق للقوة العقلية ، فلهذا تقوى هذه القوة فيهم . الجوابُ : مزاج المشايخ إما برد ويبس ، وإما ضعف. وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كلُّ شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصورا على أن الغالب فى المشايخ حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة فى البدن ، لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ؛ وقد تجد واحداً ليس كذلك ؛ فالمُقَدَّم مسلوب. على أن ضعف البنية ليس يكون ملائما لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعلة لما لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سُئِل : لِمَ يلزم إذا لم تسكن حركة الفلك طبيعية أن تكون إرادية ؟ فأجاب : لأنه إما أن تصدر عن قصد و إرادة ، و إما أن لا تصدر عنها ، فتصدر عن جوهر الذات وصورته أو عن أمر من خارج .

(٣١٣) فصل من كلامه : الإرادة الجزئية عن تخيل جزئي عن مشاهدة بحال جزئية ، وربما كانت إرادة متقدمة ، إذا انضم إليها التخيلُ مع المشاهدة أوجبت إرادة أخرى ، كمن يَحُجّ فيبلغ [١٩١] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفةَ . وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كمن هوساكن هادئ فينبعث له تخيلُ غرضٍ أو تذكرٌ أوفكر فينبعث منه إرادة .

(٣١٤) سُئِل : الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد أو بياض ربما تبقى زمانا فيهما ؛ فهل يتبع ذلك تغيرُ مزاجيهما أم لا ، وكيف لا يتغير مزاجهما ، ولا يكاد يوجد بياض أو سواد لشيء ما إلا بعد تغير مزاجه ؟

(٣١٥) فأجاب : السواد والبياض والألوان التي ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية من جوهر الشيء ، فإنما تتبع مزاجاً ما ، وما لم يتغير المزاج بسبب داخلي أو خارجي فإنه لا يتغير ؛ وأما التي على سبيل النقل من خارج بتوسط المُشِفّ أو نقل الروح من الحاسة إلى الخيال فليس بينه و بين المزاج في أن يحدث سبب ، بل لعل الدوام يحدث في المزاج تغيراً و يكون له أثرٌ كدوام رؤية السود والبيض أيضاً .

(٣١٦) فصل من كلامه : ليس شخصٌ البتةَ علةً لشخص ، بل علة لتحريك المادة و إصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ في الصلاح . فإذا استقرت ، كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، و إما شيء من خارج .

(٣١٧) فصل : البصر ينفعل عن الألوان بنقل الشعاع ، والشعاع من شأنه أن يجعل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل .

(٣١٨) سُئِل : البياض موجود في الجسم ، فلم لا يجوز أن يحصل في قوة جسمانية إذا عقل ؟ وهل المعقول منه إلا البياضية ؟ وهل الموجود في الجسم إلا البياض ؟ فما معنى التجريد ؟ ولِمَ منع أن يكون المعقول من البياض يحل جسما ؟ — الجواب : <ا> معنى المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٣١٩) شرح الحال في الفصل الذي يذكر فيه أن كل ماهية من ماهيات الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكماله على قدر احتماله في ذاته وعلى درجاتها ، وأن ذلك ليس بسبب المفيد ، فلذلك تقع العاهات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة المادة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني .

(٣٢٠) سُئِل البرهانَ على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتفارق . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن فارقا متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا ، فليُتأمل . وأيضاً المخالط إن كان هو المفارق بالشخص ، فما به يتشخص في الحالين موجودٌ . فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع ، فإن الجائز على شخصَيْ نوعٍ واحدٍ واحدٌ .

(٣٢١) استُكْشِف الحال منه فيما ذكره في جملة مسئلة تناهي الجسم ، فقال : إن الأمور التي تحدث بعد ما لم تكن يكون لها أول من جهتين : أحدهما أول الزمان وطرفه ، والآخر أول زمانٍ يكون ذلك الشيء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما اتفقا . فما كان من الأشياء ليس يقدره الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالعرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدوثه أولَ حالَ يوجد فيه ، بل لا يوجد له أولُ حالَ يوجد فيه لانقسام زمانه أو مقدارِ مسافته مثلا إلى غير النهاية ، ولذلك قال أرسطو في سادسة «السماع الطبيعي» إنه ليس للحركة أولٌ ما هو حركة ، ولا للسكون ، ولا للتوقف . وأما الأشياء [٩١ ب] التي لا تحتاج إلى زمان فقد تُوجد في طرف زمانها مثل مماسة تحدث وتبقى مماسة ، ومثل لا حركة تحدث في الشيء بعد الحركة ؛ فإن الحركة إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذي هو الآن كان لاحركة موجوداً في ذلك الآن ، ولم يكن السكون موجوداً لأن السكون مشروط فيه الزمان . فإذا كان خطٌ موازيا لخط ثم زال عن الموازاة كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازيا ثم لا يوجد للزوال أولُ زوالٍ ، لأن الزوال منقسم إلى غير النهاية بسبب كمية زواليته و بسبب زمانه ، لكن ذلك الآن الذي هو الطرف لا يخلو من زوال ، ومن غير زوالٍ ضرورةً ، فيكون صحيحاً أن لا زوالَ موجودٌ فيه ، فلا يخلو ذلك الآنُ الطرفُ من أحد طرفي النقيض وما يجري مجراه .

(٣٢٢) وفى مسئلة أخرى فرض فيها خطا مستقيما غير متناه خارجَ دائرة ونصفُ قطر الدائرة متحركٌ ، فقال : إن زمان الدورة الواحدة منه ينقسم إلى زمانين : أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذى لا يلى المركز غير محاذٍ البتة لشىء من ذلك الخط فلا يلقاه البتة ، وفى الزمان الآخر يكون مقاطعاً له دائما ملاقياً ، و بين الزمانين فصل مشترك ،فلا يخلو فى ذلك الفصل المشترك : إما أن يكون مقاطعا أو غير مقاطع كما كان فى مسئلة الموازاة أيضا : لايخلو إما أن يكون زائلا أو غير زائل ؛ وكان هناك لا يمكن أن يكون زائلا ، و بقى القسم الآخر . وهٰهنا لا يمكن أن يكون غير مقاطع ، لأنه إذا فرض فيه غير مقاطع كان مباينا يحتاج إلى حركة إلى المقاطعة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت فقله . وكل حركة ، وخصوصا مثل هذه ، فهى فى زمان . فإذاً قد بقى لا يتهيأ للمباينة زمان ، وفرضنا الخط قد وافى نهاية زمان المباينة ، هذا خُلْف . فإذن القسم الذى لا يمكن أن يكون موجوداً فى الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة . فالذى هو فى قوة نقيضه ، وهو المحاذاة أو الملاقاة ، موجودٌ فى ذلك الطرف ، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتعلقة بالزمان فيجوز أن يوجد فى جميع زمان ما وفى طرفه أيضاً ليس كالحركة والزوال الذى يكون له وجود فى جميع زمان ما ، ولا يكون له وجود فى طرفه . بلٰى ! انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقالٌ ملاقاةٍ ، بل له طرف فيه أول الملاقاة ؛ والمباينة ليس لها أول ما يكون مباينة . وأما الملاقاة فلها أول ما يكون ملاقاة ، وذلك لأن المباينة وانتقال الملاقاة زوالان ، فينقسم إذن زمان الدورة إلى زمانين : أحدهما زمان المباينة ، وطرفها زمان خلاف المباينة وهو الملاقاة فى هذا الموضع . فإن كل متحرك يتحرك من شىء إلى شىء ، ويكون فى آنى طرف زمانه ملاقياً للطرفين . وأما الزمان الثانى فهو زمان انتقال الملاقاة ، فطرفاه الملاقاة . و بالجملة ، فإن فى كل واحد من الزمانين يتحرك من شىء إلى شىء ، وليس ذلك الشىء إلا حيث يقع عليه أولُ فِقْدَان ما بطل : إما المباينة بالملاقاة ، و إما الانتقال على الملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة : وليس هو المباينة ، فإن المباينة لا تقع فى طرف زمان . فهو إذن الملاقاة ، فإذن تكون ملاقاة ، ثم انتقال ملاقاة ، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرفا للمباينة كما كانت الموازاة طرفا لزوال الموزاة واللاحركة طرفاً للحركة .

(٣٢٣) اعترض عليه بشىء قاله وهو أن كل صورة متعلقة بالمادة فبوساطة مزاج ، ولا يجوز أن تبقى الصورة مع تبدل المزاج ، فقيل : إنه يُظَنُّ أنه لا يمتنع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمزجة ، وإن كانت مختلفة فى الأشخاص — فقال : محالٌ أن يتعلق المعلول الشخصى بعلة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ؛ على أن [١٩٢] أشخاص الأمزجة التى تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أو ضعف فقد حصل نوع آخر ، وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المعلول ، ووجودُ المعلول تالٍ متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت .

(٣٢٤) سئل : إن المزاج هو جزء العلة القابلية أو ما تصير به العلةُ علةً ، فما الذى يمنع أن تنوب عن ذلك المزاج عدةُ أمزجة ؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون عدة أمزجة موجبة لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير فى المزاج هو نوع على حدة ؟ فأجاب : الشىء الشخصى لا يخلو إما أن يتعلق بالشىء الشخصى الذى هو علته ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلته ، وإن تعلق به فمن شرطه وجودُه . وأيضاً فإن جزء العلة وإن لم يُجْعل وحده علة ، فإذا فُقِد هو ، فقدت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها . فإن الجزء أقدمُ من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو اَبَ : اَـــــبَ ، وطرفاه بياض هو اَ ، وسواد هو بَ إذا نزل إلى جَ ولم يتغير نوعه — ومثل ذلك البعد ليكن إلى ءَ ، فإذا نزل إلى ءَ لم يتغير أيضاً نوع جَ ؛ لكن نوع جَ هو نوع اَ ، فلم يتغير نوع اَ . وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ إلى بَ ولم يتغير نوعه . على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير وتجىء كيفية أخرى إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالفها لا محالة بشىء وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة ، بل تكون الأحوال متشابهة . وإن كانت الكيفية الأخرى تخالفها : فإما بمعنى فَصْلى ، وإما بمعنى عرضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول ، وهو بحاله فى كيفيته ، وإنما يغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير فى سواديته ، بل فى عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً . وهذا لا يمنعه . فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فهو إذن فى الفصل .

(٣٢٥) سئِل : إذا لم تكن الهيولى بذاتها متحيزة ولم تكن الصورة بذاتها متحيزة ، لِمَ لا ينفك التحيز عن وجود الهيولى ؟ فأجاب : الهيولى يلزمها التحيز ضرورةً فى طباعها عند الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لاحقا لها ، فنُخمِّن أنها لو صح لها وجود خارجا عن اللواحق من الغير لكان يجب لها مُحالٌ ، وهو أن توجد غير متحيزة .

(٣٢٦) سئل : لم يُرَ شيخ ضَعُفَتْ قوتُه الخيالية فى الشيخوخة ، ولا فكرته ؟ فأجاب : كل شيخ فإنّ تخيله وتفكره أضعف فى نفسه وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٣٢٧) سئل : لِمَ إذا تُخُيِّلَ الشمسُ يمنع تخيلها عن تخيل ماهو أضعف منها ؟ فأجاب : إذا استوى منه تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضيء ضعيف يشبه الشمس ، فإنه يضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ؛ وهذا يستبين لك فى المنام إذا تخيلت الشمس فتعرض مثل ما فى اليقظة ، لكنك قد تتخيل الشمس فى اليقظة تخيلا غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقصى كالحس .

(٣٢٨) مسألة : من أين وقع اختلافات المفارقات فى ذواتها ودرجاتها وكمالاتها حتى انتهى إلى النفس الإنسانية التى لا كمال لها بالفعل ؟ وهل يحتاج بعد كون الذات مفارقة للمادة إلى شيء آخر به تصير عاقلة أو معقولة ؟ الجواب من خطه : الأمور المفارقة قوًى وماهيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ، وتشترك فى أنها مجردة عن المادة ولواحقها المانعة عن أن يكون الشيء معقولاً . وكما عُلِم فى مواضع أخر : اشتراك القوى والماهيات بل الجواهر والأعراض فى أمور لازمة وعارضة وكذلك القوى [٩٢ ب] والأحوال الغير المفارقة هى ماهيات مختلفة قد يصدر عنها أفعال مختلفة وتشترك فى أنها غير مجردة عن المادة ، ولواحقها أيضاً تتبع ماهياتها ؛ والاختلاف قد يقع لماهية الأشياء المختلفة ، وقد يقع لأسباب خارجة فيكون فى اللواحق لا فى الماهية . وإنما يُسأل : من أين وقع الاختلاف فى الأشياء التى تتفق فى الماهية الخاصة أو المشتركة فيطلب علل اختلافها ؟ وأما الأشياء المختلفة فى ذواتها لذواتها المتفقة فى لوازم لها وتوابع للذات فلا يُسأل عن علل اختلافها ، لا سيا إذا لم تكن مركبة من أجناس وفصول فتكون أجناسها طبيعةً متفقة عَرَض لها بالفصول اختلافٌ ، فتُطلب فصولها ، ولا تطلب عِلَلُ لحوق الفصول لطبيعتها المشتركة ، لأن الأجناس توابع الفصول جاءت للفصول ، كما أن اللوازم توابع الماهيات . وإنما يُسأل عن اختلاف يقع بعد الاتفاق ، وهذه الاختلافات جاءت قبل الاتفاق فتبعتها طبائع اللوازم التى اتفقت فيها .

(٣٢٩) مسألة : كيف يصح أن تحصل للنفس معلومات غيرُ متناهية لها ترتيب لامحالة ، فإنها متأدية عن أسباب بعد أسباب على ترتيب ، لا سيا وقد حكم فى بعض المواضع أنه ليس للواحد البسيط نسبةٌ إلى كثرةٍ بوجه من الوجوه يكون معا لا ترتيبَ فيه ، بل إنما

تعقل الماهية الثانية بسبب أنها تلزم الماهية الأولى ؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تُعقل تفاريقَ متكثرة لا يُنظم منها نظام واحد ؟ الجواب من خطه : الحق أنه لا تعقل تفاريقَ مختلفةً التعقّلَ الحقيقى الأوّلى بالنسبة إلى واحد ، وعلى نظم يرفعه إليه . ثم يجوز أن يكون نظمان أو ثلاثة يُرْتَفَع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المتشعبة على نظام محدود عن مبدأ واحد ، لكن بعض الخروج عن النظام من شيئين ؛ وذلك فينا : أحدهما اختلاف طريقى برهان : لِمَ وما يشبهه ، وبرهان : إنّ وما يشبهه ؛ والثانى أنّا نأخذ مبادئ كثيرة من الحس وما يجرى مجرى الحس . ولعل الطريقين إذا استُعمِلَ فيهما التحليلُ التام طريقٌ واحد ، وإن كان ليس كل برهان : إنّ ، فمقدماته حسّية واعتبارية . فإذا كان آ يوجب بَ ، وبَ يوجب جَ ، وجَ يوجب ءَ ، وأيضاً بَ يوجب من جهة هـَ ، وجَ يوجب من جهة زَ ، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافى آخر هو عقل صرف أيضاً ليس على أحد الوجهين المذكورين ؛ أو ثالثٌ إن كان لهما ثالث . ولعل هذا الثالث هو أن من اللواحق ما لا تكون موجودةً للشيء بالفعل ، بل إذا اعتُبِر وأضيف فى الاعتبار إلى غيره ، فيكون حينئذ هى اللواحق التى هى بالقوة غير متناهية ، كما أن لواحق زوايا المثلث بالقياس إلى تضعيف القائمتين إلى غير نهاية غير نهاية . وإن كان لهذه اللواحق نظام أيضاً فى القوة كما لتلك بالفعل ، فيكون هذا مبدأً آخر ثالثاً .

(٣٣٠) سُئِل : حقيقة واحدة ومعنى واحد لا يوجد لشيء مرتين ؛ ونحن إذا عقلنا أنفسنا ، أو نفس زيد ، أو النفس على الإطلاق ، فإنه لا تحصل لنا صورةُ النفس مرة أخرى ، بل إنما تختلف بالأعراض ؛ ويلزم هذا أشياء : منها أى فى حال ما أعقل نفس زيد : إما أن لا أعقل نفسى ، أو أعقل نفسى ونفس غيرى ، فأكون أنا فى حالة واحدة أنا وغيرى جميعا ، إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراضى وأعراضُ غيرى . الجواب : نفسُ زيد من حيث هى جزئية لا تعقل ، بل تتخيل بجزء من آلة التخيل ، وإذا أخذت من حيث خواصها تكون فى حكم الكلى ، لكن أخص من النفس التى هى على [٩٣ ا] الإطلاق ؛ والنفس على الإطلاق جزء صورة نفسى ؛ وجزء صورة نفسٍ أخص من النفس مطلقا بخواصها ، فهى وحدها معنى النفس مطلقا ؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهى نفس كلية عامة ، ومن حيث عددٌ من الخواص نفس زيد لا من حيث هى جزئية ومن حيث هى خواص أخرى

نفسى أنا ، وتكون هى نفسى لا بجميع ما قارنها ، بل ببعضها ، ويكون بالجميع نفسى مصوّرة بصورها ويكون ببعض عوارض نفسى مفيدة لازمة لها فى وجود خارج لزوم المشخص نفس زيد مأخوذة ، لـكنه لا من حيث جزئيتها .

(٣٣١) سُئِل بعده : و إذا عقلتُ النفس بالمعنى العام أ كون حينئذ نفسا على الإطلاق ، لا نفسا مخصصة شخصية ، فأ كون كل نفس إذن ؟ الجواب : فرق بين المطلقة المعتبرة بذاتها ، و بين الكلية ؛ فإن الكلية التى تقال على كل نفس لها اعتبار آخر ، وأحدهما جزء نفسى ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أُدْرِكُ المعنى العام من النفس ، وأنا أ كون فى تلك الحالة أشعر أيضا بنفسى الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يُشعر بشىء وتجزئته .

(٣٣٣) سُئِل : الاستحالات التى تَعْرِض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع ، فلِمَ لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلـكية يحدث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً مُتعيِّنا بالفعل أو بالقوة ؛ والذى بالقوة لا يحدث عنه تأثير بالفعل ، فبقى أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوُجد بالفعل تعينات لا نهاية لهـا ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض . فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر ؛ فإن لم يكن مؤثراً فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشىء منقسما فى نفسه حتى يؤثر فى جسم الفلك بعضُ المقومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توهما مؤثراً فى الاستحالة ، وهو توهم به تتم الاستحالة و بسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والمخيِّل ، به يصير المخيَّل مخيـلا . فهو إذن توهم مريد يتحدد بالفعل ، ثم يتلوه توهمٌ آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذى للتوهم والإرادة تعلّقٌ به ، فهو يؤثر وهماً بتصوره واحداً بالفعل راسخا ، ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهامُ الجزئية شيئاً بعـد شىء ، أسباب لأن تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباينة بتوسط وهمٍ ثابت . ولا مانع أن يكون المحركَ القريب لحركة غير متناهية قوةٌ جسمانية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرِّك مباين دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية يُحْفَظ زمانا غير متناهٍ ، وكونا غير متناه ، وحركة تتبع تلك الحركة فى أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٣) مسئلة : ذكر فى موضع أن الأثر الذى يُنال من الأول هو الملائم لـكل شىء : طبيعيا كان ، أو نفسانيا ، أو عقليا . فـكل شىء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أ كمل ما يكون فى إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتقش فى جوهر النائل الهيئةُ [٩٣ ب] ، ووُجد أن فى هذا كلاما يحسن أن يسمع من المشرقيين . الجواب من خطه : الكلام فى هذا طويل ، وليس يُدْرَى أىُّ ذلك الطويل يسنح بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء العلمية المناسبة لهذا الموضع فلعلها غير متناهية بالقوة .

(٣٣٤) سئل : قد بان من البـذور محرِّكٌ قريبٌ وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التى هى مبـدأ الإدراك والتحريك والتغذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصوِّرةُ ، ولـكن قد بين فى « الشفاء » أن المبدأ فينا واحد .

(٣٣٥) سئل بعده : ما البرهان على أن لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيهما ؟ فإنه يكفى أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أجيب عن هذا حين بُيِّن أن المزاج الذى للمَنىِّ كان مبدؤه فى الوالدين ، وأما محيل المنى إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعـد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكون مزاجُ المنىِّ يكون سببَ فساد نفسه إلى مزاج العَلَقة ، إذ مزاجاهما مختلفان ، وكثير من البيض المتروك يستحيل من غـير حضانةٍ ولا رَحِمٍ حيواناً تاماً ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد . فليس لقائل أن يقول : إن المبدأ رَحِمُ الأنثى اللازمة عند التولد جنينا . على أن مزاج الأم ورحم الأم كيفيةٌ واحدة يفعل شبهها فى الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هيئة متشابهة . فإن كان لاختلاف القائل ، وجب أن يكون اختلاف الأوضاع يوجب اختلاف الخلقة فى الأكثر ؛ وليس كذلك .

(٣٣٦) فصل من كلامه : الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من

جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال . والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك فى النوع والطبيعة ، ولا يفارقه بالأشياء التى له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكأن العقل الفعال وما يعقل منه هو هو فى المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٣٣٧) ذكر فى فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة فى تحددها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهى إليه اختلافُ حال ؛ فما البرهان على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا بَيِّن فى كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان بَعْدَ ما لم يكن علة لم تكن فكانت : إما ذاتاً وإما علة . فيكون كل حادث يحتاج إلى حادث : فإما أن يكون معاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون على التتالى ، والتتالى لا يمكن بلا زمان ، والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية ؛ فالحركة المكانية هى التى بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مماسّة فماسّتْ ، أو قريبة فقربت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سُئِل : النفوسُ المفارقةُ لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من عِلَل ثابتة غيرها تكون عللا لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هى ، كَفَتْ فى النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواه مُسْتَغْنًى عنه ، فليس بعلة ، لكن لا فرق فيما بين المستغنَى عنه وغير المستغنى ؛ وإن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد ، بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيّها اتَّفَق عِلّةً ، فأيها اتّفَق ليس بعلة : فأيها اتفق يجوز أن يكون [١٩٤] مستغنى عنه بغيره ؛ فكل واحد غير علة .

(٣٣٩) سُئِل : قيل إن الوجود فى واجب الوجود بذاته لو كان لأنه وجودٌ لا علة له ، لكان كل وجود علة له ؛ وهذا أيضا لازم فى الواجبية : فأىُّ فرق بين الواجبية والوجود ؟ الجوابُ : الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجباً .

(٣٤٠) بيان ما أخذوه مُسَلَّما من أن كل حركة تحتاج إلى محرك خاص من المحركات المفارقة لأنه يظن أنه يجوز أن يكون المشتهَىٰ الواحد يحرك كثيرين . الجواب من خطه : المُشْتَهَىٰ الواحد يحرك الإرادة تحريكا متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما تحتمل .

(٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالمتشوق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة الحركات المفارقة لم تثبت من هذه الجهة فقط ، بل ومن جهة أن المبدأ الأول لا يكون القريب منه إلا واحداً : فإن كان جسماً لم يتكون من الجسم جسمٌ ، وإن كانت صورة جسمانية لم يتكون من صورة جسمانية جسمٌ ولا صورة جسمانية . قد بين ذلك ، فبقى أن يكون مفارقا يكون عنه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستند إلى الأول ويُعْتَبر فى هذه الأشياء برهان إنّ وعينُ الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع المشتهى المفارق إلى مزاول للحركة ، إذ الجِرْمُ لا يصلح لذلك . الجواب من خطه : هذا قد بُيِّن : أن الأمر الكلى الواحد لا يحدث عنه جزئيات متحددة . ليُنْظَرْ فى كتاب « الشفاء » ؛ وقد جُرِّد هذا . وأيضا فإن المحرك على أنه مشتهى يحتاج إلى مُشْتَهٍ ومتشوِّق ، وذلك إرادى . وقد ثبت أن الحركة السماوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد بُيِّن هذا — بل لغاية . والمحرك على أنه مُشْتَهًى ليس هو المريد للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتتميم ما ذكره من أنه إن كانت أخرى فإنها تتحرك لأنها تمام حركة ، ولكن لا حركة غير ما قيل ، وأنه لِمَ لا يجوز أن يكون موجودٌ برىء عن المادة إلا وهو مبدأ مشتهى لحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحالة التى هى الأفضل إلا هذه ؟ الجواب من خطه : سألَ قائل هذا القول حين أعوزه البيان فصار إلى التظَنّى ، لكن هذا مما يمكن أن نتكلف له نُصْرَةً — قد استغنينا عنه .

(٣٤٥) الوجود البرىء عن المادة : إما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما فتقدم ؛ وإما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينهُ وبين الأجرام ، فهو أيضا مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سُئِل : ليس بمحال أن تكون قوةٌ تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوةُ ذاتَها

فأظن أنى أشعر بذاتى . الجواب : المعنى المُدرِك فينا الذى هو الأصل نسميه النفس ، والمُدرِك للكليات نسميه النفس الناطقة ، والمُدرِك منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هى نفس ناطقة ، فهى تُدْرِك ذاتها .

(٣٤٧) تتميم القول فى أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فإذن السماء واحدة ؛ و بيان أنه يجب أن يكون للعالم الواحد مع كثرة ما فيه من الأجزاء مبدأ واحد . الجواب بخطه : أما أن مبدأ الوجود كله واحد ، فَبَيِّنٌ من طريق مستغنًى عن تكلف غيره ؛ و إذا كان المبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن يستعمل هذا البرهان وهو لِمِّىّ أجود من أن يستعمل عكسه الإنّى .

(٣٤٨) سُئِل : إن كان التعقل هو أن يحصل للعاقل حقيقةُ المعقول ، فإذن تحصل لنا إذا عقلنا الإله والعقول الفعالة — حقائقُها ، فلكل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضا [٩٤ ب] حقيقتان ؛ وهناك يجوز ؟ الجواب : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات تصوَّرت حقائق لها فى نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق فى أنفسها لأنفسها وهى بها مفارقة ، وحقائق مُصَوِّرة فينا هى لنا ، فلذلك هذه ليست بعقول .

(٣٤٩) سُئِل : لِمَ لا يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بحصول ذاتى فى شىء نسبته إلى ذاتى كنسبة المرآة إلى البصر ؛ فإدراكه بواسطته ؟ الجواب : الذى تتوهم فيه المرآة إن سُلِّم أنه يتصور فى المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّر من المرآة فى الحدقة ، أو فى الشىء العام ما كان ، فيكون له صورة فى البصر وصورة فى المرآة وصورة ثالثة تُصُوِّرت من المرآة فيه هى بعينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن المنطبع فى المرآة صورةُ سطح الحدقة لا غير وهى غير البصر ، وتنطبع صورته فى حصة الرؤية من روح البصر لا فى جميع البصر وروحه .

(٣٥٠) البيان الحقيقى : لأن كل جسم متناه فقوته متناهية وأن كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهية . الجواب بخطه : أما الأول فقد استُقصى فيه فى كتاب « الشفاء » وليس عندى أزيد منه ؛ وأما الآخر فهو مما لا حاجة إليه ، ومع ذلك فالأمر فيه سهل ، وذلك لأن كل جزء منه فله قوةٌ و بحسبها مقوىٌّ عليه . و إذ أجزاؤه المتساوية غير متناهية بالقوة فالمقوىُّ عليها المتساوى غير متناه بالقوة ، فالمقوى بالقوة لجميع الجسم غير متناه بالقوة . و إنما قلنا المتساوى لأنها إذا كانت إلى الصغر ، كان الكل المتوهم لها ممكنا أن يكون متناهيا .

(٣٥١) مسألة : قيل فى بيان أن الجسم المتناهى قوته متناهية : أنه متى حرك جزءٌ من تلك القوة جزءاً من الجسم الذى يُحَرِّكه الكل زمانا لا نهاية له ، فإما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زماناً لا نهاية له ، و إما أن لا يقوى . ومحال أن لا يقوى . فإذن يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل ، وهذا محال ؛ فيجب أن يكون الزمان الذى يحركه الجزء أصغر من الزمان الذى يحركه الكل ، إذا ابتدآ من آن واحد . و إذا نقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدرنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثانى أقل من الأول ؛ فيجب أن يكون الزمان متناهيا . وهذا فيه مغالطة ، وذلك أن الزمان الغير المتناهى لا وجود له حتى يمكن أن يُفْرض فيه هذا الفرض ، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التى لم توجد واحدة ، ويمكن فيه أن يكون الغير المتناهى الذى لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان الغير المتناهى الذى يبقى بعد أن ينقص منه ذلك . الجواب : ليس الكلام فى أنه موجود أو غير موجود ، بل معلوم أنه فى قوته يستحق أن ينقص من الذى فى قوة الذى يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف الثانى ؛ فهو بالقوة وفى الإمكان الذى ناقص عن شىء آخر فى طرف فى قوة الأجزاء ، و إمكانه أن يزيد عليه . وما كان كذلك ، فهو متناه فى الإمكان ؛ وفرضناه غير متناه فى حال الإمكان لا فى حال الفعل ، وهذا محال . إنما يجوز أن لا يكون لا متناه فى الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوقاً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساوقه وحاذاه فى اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءاً منه ثم انتهى طرف وفُصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تناهى ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) لِمَ صار للنفس ، وهو شىء عقلى مجرد الذات ، شوقٌ إلى العالم الحسى ، ولِمَ لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما الذى يحصل لها من الحس والبدن ؟ فإن كان استعداداً ، فما القدر الذى يستعد به لقبول الكمالات الحقيقية بعد المفارقة ؟ وهل يرجى لها استعداد [١٩٥] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها على ما جوز من استعمالها بعد المفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أنا مُقَصِّرون عن إدراك براهين اللِّمِّ فى هذه الأشياء ، بل إذا تأملنا الأحوال الموجودة ارتقينا منها إلى كيفية الحال فى الأحوال التى قبلها ؛ والذى نعلمه أنها ليست بكاملة ، وليس وجودها وجودَ المفارقات يكفيها فى أن تكمل ، بل كأنها إنما تستعد بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسّ ، وكذلك . وأما قدر هـذا الاستعداد حتى تكمل به ، فأمر لا أُحقّه ، ولعله أن يُفطَن للمفارقات . وأما أنه هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم السماوى فأمر لا أُحقّه ولا أمنعه ؛ ولعله يتهيأ ذلك إذا اكتسب من البدن هيئةً ما ، بها يتهيأ استعمالُ الجِرم السماوى ؛ ولعـله لا يتهيأ ذلك . وبالجملة ، فإنا نعلم أن للنفوس المفارقة بعد المفارَقة أحوالاً لا تقف عليها ، ويلازمنا الاحتياط فى دار الـكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السمائية إدراكٌ للأحوال الجسمانية ، وإدراك للمبادىء المفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضا ؟ الجواب بخطه : هذا لا يمكن أن يكتب .

(٣٥٤) مسألة : البرهان على أن القوة تنقسم بحسب ما فيه . الجواب : الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوةُ حاصـلةً فى جسميته أو حاصـلة فى أطرافه كالبياض والضوء ، أوْ لا فى جسميته ولا فى أطرافه . فإن لم يكن فى جسميته ولا فى أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان فى جسميته أو فى أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التى هى فيه بالذات ، لم يَخْلُ إما أن توجد فيه القوة ، أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة . فليس ذلك الجرم بكليته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل فى بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة فى الأطراف المنقسمة . فإن كان فى طرف غـير منقسم كالنقطة وجب أن لا يكون موجوداً فى الجسم الكُرِى الذى لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقـوة تكون قبل الحركة . وأيضاً قد بَيَّنا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوةٍ أو صورة فى « كتاب النفس » ، وإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا فى أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل بأن يقال إنه موجود فى الجسم ، ولا يوجد فى أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد فى الأجزاء ولـكن ليست مشابهة للـكل ، لأن الـكل تركيب ما . وقد بَيَّنا هـذا الفُرْقان فى كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم فى بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتُهـا فى هذا البدن ، فالحَرِىُّ أن تستعمل بدله لضرورةٍ ما وحاجةٍ مابدنا آخر أجلَّ منه وأشرف . فكيف وجه الأمر فى هذا ؟ وهل يجب فى كل نفس ، أو إنما يجب فى بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أدرى كيف قيل هذا ؛ ولعل هذا فى استعمال النفوس المفارقة للبدن السمائى حال حاجة إن عرضت ، وهو تخمين وحَزْرٌ مُسْند ليس إلى منعه وإثباته لى سبيل ، ولعلها تكون لغيرى .

(٣٥٦) قال فى بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؛ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أى كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلا بالقوة .

(٣٥٧) سئل البرهان على أن شعورنا بذواتنـا ليس هو كشعور [٩٥ ب] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذى قيل غير مُغْنٍ . الجوابُ : نحن إذا شعرنا بهـا كواحد وكمركب من آحاد غير شاعرين بكل واحد منها بحيث يتميز عن الآخر ، ويجوز أن يكون إنما يتمثل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته والبواقى غُيَّبٌ ، كما يجوز أن تكون حاضرةً ويكون كل منها مشعوراً بانفراد طبيعته بحيث يجوز أن يلحظ متجرداً عن قرائنه ، أى لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة معاً .

(٣٥٨) سُئِل : إن لم يكن فى سائر الحيوانات جزء هو الشاعر والمشعور به ، فليس شىء منها يشعر بذاته ؛ وإن كان فيها جزء هو الشاعر والمشعور به ، فله ذاته . الجواب : ليس فيها شاعر ومشعور به واحد ، بل الشاعر جزء من المشعور به .

(٣٥٩) مسألة : إذا كان الفكر طلب الاستعداد التام للاتصال بالعقل حتى إذا فكرت وعلمت كان لها أن تتصل متى شاءت ، فكيف يقع فيها الخطأ ، وكيف يزول عنه وكيف يعود إليه ؟ الجواب من خطه : يحتاج الفكر إلى الاتصال بالمبادىء فى إحضار الحدود وتصورها وإحضار الوسط ؛ وأما التركيب فإليه[1] : فربما أجاد وربما أساء .

(٣٦٠) سُئِل : قيل إن الشىء إما أن يكون موجوداً لغيره ، أو ليس لغيره . ثم قيل : إن ما ليس لغيره فهو لذاته ، ويشبه أن يكون بعض الأشياء موجوداً مطلقا لا لذاته ولا لغيره . الجواب : لو لم تكن ذاتُك موجودةً لك بوجه من الوجوه لم تغلَّ ذاتى نفسك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شىء له ذاته : فإما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على أن وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجوده لما هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتى إلا لى ، فوجود ذاتى لى . فأما كيف هذا ، فلعله لا يمكن التصريح به جُزافاً . فإن أمكن ، فلعله هذا الذى أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متعينة من حيث تلك الحقيقة بلا لوازم ولا ذات المبدأ الأول ، فإن له لوازم صفات . فهو من حيث هو حقيقةٌ ، شىء ؛ ومن حيث هو ملزوم ، شىء ؛ والجملة التى من الأصل واللوازم ، شىء ؛ وهو إنما يتعين

(١) أى من شأن الفكر .

لا بأنه حقيقة ، و إن كان لا شَرِكة فيها أيضا فى الوجود ، بل يتعين بحيث هو ملزوم أشياء كما نحن نتشخص باللواحق ، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول فى نفسها لا بشرط آخَر ، شيئاً[1] ، ومن حيث هو متعين ، شيئاً[1] ؛ فيكون هناك غيرية تحتمل الإضافة والنسبة .

(٣٦٠) لِمَ قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئا ذا صورة ، منعته صورتُه وصورةُ ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ وأن ماله صورة تخصه فليس يمكنه أن يكون قابلا لجميع الأمور التى يتصورها العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله ؟ وما الفرق بين صورة قديمة لها إن كانت ، و بين صورة تحصل لها مكتسبة ؟ و لِمَ تمنع الأولى من التصور ولا تمنع الثانية ؟ الجواب من خطه : لعلهم قالوا هذا فى العقل الهيولانى ، وأنه ليس بجسمانى ، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان فى الموضوع الجسمانى ، حالت الماهية الجسمانية عن أن تقارنها كل ماهية مما يتصور به ؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيآت المقادير المختلفة والأوضاع المتباينة ؛ أو لا أدرى . ولْنَتَعَرَّف ذلك من تفسيرهم .

(٣٦١) مسألة : المعنى المعقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه ، فإذا حصل فى قوابل مختلفة كان حكمه فى كل واحد من القابلين [٩٦ ا] غير حكمه فى الآخر ، فلا يكون فى القابل الأول كما فى القابل الثانى ، فلا يكون الأول هو الثانى ، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه ؛ فلِمَ فُرِض للمعقول من الإنسان معقولٌ آخر وقوابل أخرى ، حتى بان هذا الخلف ؟ الجواب : فُرِض له معقول آخر ولم يفرض قوابل أخر ، بل القوابل تلك بأعيانها . و إنما فرض له معقول آخر ، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقائل أن يقول إنه فى القوابل العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان فى الأمور الخارجية . ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلاً ، لأن تلك الصورة — و إن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل — فهى بحسب الأمور الخارجة و بحسب الأعيان غير مختلف ، و إنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجة ليس من كل جهة ، فاحْتِيج إلى أن يجعل لها تجريد أيضا بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يجعل لها تجريدٌ بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأوِل حتى يصير بذلك التجريد متشابها مشتركا لا خلاف فيه . ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد فى قوابل ثالثة ما كان يلزم الخلف ، لكن هذا التجريد

(١) ص : شىء .

لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية لأنها بحسب الغرض للخُلف هى العاقلة . فإذن يجب أن تكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه فى القوابل الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلا عن القوابل والموضوعات الأول إلى الثانية العاقلة .

(٣٦٢) شرح الحال فى الإدراك العقلى والفرق بينه و بين ما سماه المشاهدة ، وأنه هل إلى ذلك سبيلٌ يُتَكَلَّف حتى يحصل ، وما المعنى الذى يسمى ، و بماذا يتم وما الطريق إليه ، وهل يجب حال المشاهدة لكل نفس مفارقة أو لبعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : الحديث فى هذا الإدراك العقلى قد يكون حال تذكر الأوسط أو أجزاء الحد ، فإذا زال زال إلى أن يؤلَّف ، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية ومُجاذَبة . وأما المشاهدة فإلفٌ من القوة العقلية للمعقول ، لا يبرح الوسط فيه عن التمثل ، ولا يفتقر فيه إلى التذكر المتعلق بما يجب ، ولا تنازع فيه قوة من تحت بل تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق ، و يتعلق المعقول على نحو ما يتفق لها من رده إلى الصورة المحسوسة لتكون فيها مطابقة فى الإثبات .

(٣٦٣) جواب مسألة : لا يخلو حصول المعقول فى القوابل إما أن يكون على وجه التشابه و بزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة ؛ أو يكون ليس كذلك ، بل هناك اختلاف فى الكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة . و إذ لا قسم إلا هذين فلا حصول فى القوابل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل فى جسم إلا و يلزمه كمٌّ مخصوص ومقارنات لأحوال مداخلة : من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفا ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم انقسامات مختلفة ، وهذا هو الذى كان يجعل الصورة غير معقولة . ولو لم يَجْعَلْ ، لكان فى الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشىء ليس كونه عاقلا إلا أن تحصل فيه الصورةُ من حيث هى معقولة . فلو كانت مع هذه المخالطة معقولةً [٩٦ ب] ، لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، فكان يكون عاقلا ، فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(٣٦٤) مسألة : حكم فى بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقةٌ إلا بعالمها ، فإنما يكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلك العالم ، وهو عالم اتصال

النفس بالمبادىء التى فيها هيئة الوجود كله فينتقش به ، فلا يحتاج أن يفعل فعلاً من فكر أو ذكر لينال به كمالا ، بل ينتقش بنقش الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فما شرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجرى مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشىء المعلوم المكان والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتناص ما يتفق طيرانه بقرب المكن . والتعليم المورد فى اكتساب القياسات هو تعلم الأعداد للشّرْك والمقاربة من موضع الرجاء ، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء ، بل كان الفكر ضرباً[1] من التضرع للإجابة أو القبول للفيض المناسب للتمثّل فى الذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجىء الحدود الوسطى من الفيض الإلهى ، وربما جاءت حَدْسا من غير تقلب الفكر للمناسبات ، وربما جاءتْ من غير التفات أيضا إلى الطرفين . وكلما كانت النفس أقل مُسافَرَةً فى بقاع المعقولات ، كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكلما كانت أدرب بتلك المسافرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا العَوْق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كمل الاستعداد وزال العَوْق أن يكون فى غاية السهولة ، وليس هذا الاقتناص إلا ضرباً[1] من اتصال النفس بالمبادى . وقد يتيسر للنفس الواحدة أن تلحظ عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصالٌ بالمُفارق غير محجوب ، لأن الحجاب أما لفقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلا يقتضيان الحُجُبَ . وإذا لم يقع عَوْقٌ ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه .

(٣٦٥) مسألة : ما معنى اكتساب النفس الهيئةَ الإذعانية والاستعلائية ، وكيف زوال الهيئات الرديئة عن النفس بعد المفارقة ؟ فإنه يظن أن بطلانها لا يكون إلا بالبدن ، كما أن حدوثها لا يكون إلا به . ثم لا يخلو سبب عدم تلك الهيئات: إما أن تكون هيئة النفس بطبيعتها أو بعض الأسباب البائنة[2] . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تزكيتها فى البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجرد يتخلص عن تلك الرّدا آت ، ويكون سواء وسخها ونقاؤها عند المفارقة . وأما أن يكون سبب عدم تلك الهيئات من الأسباب المتجددة كتناسخ أو تجدد حركات سماوية ، والتناسخ باطل، فيلزم أن يكون البرىء عن المادة مصكوكاً[3] متأثراً عن

(١) س : ضرب . (٢) مهملة النقط تماما .
(٣) صكه : ضربه شديدا ، والمعنى هنا : أصابه دَفْعٌ .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد للنفس التى لنا حالتين : صعوبة مساعدة للشهوة والغضب ، وسهولة مساعدة . ونجد أعمالاً من الأعمال تزيد فى ذلك ، وأخرى تزيد فى هذه . ولو كان إحداهما للنفس بذاتها لزمته هى ، واتفقت فى كل نفس ، فإذاً هى مكتسبة . وإنما اكتسابها بمزاولة أوهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يُعلم من طريق الإنّ . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كما أن حدوثها بسببه فظاهره غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شىء ولبطلانه [١٩٧ ا] معا إلا على أحد وجهيه : أحدهما أن يكون وجوده سببا للأول ، وفقدانه سبباً للآخر ، وبهذا الوجه ؛ فيجب أن يكون فقدان البدن سبباً للزوال . والآخر أن يكون هو سبباً للآخرين بحالين مثل الماء إذا سَخُنَ سَخَّنَ ، وإذا بَرُد أبطل تلك السخونة وفعل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأمرين من وجهين ، لكن ليس ذلك بواجب لأنك إذا حققت وجدت الفاعل للهيئة ليس هو البدن ، بل هوُ معّد والهيئة واردة من خارج ، فإن الهيئات الجيدة والرديئة تتبع الاستعدادات فترد من خارج . وفى هذا كلام طويل ليس يخفى على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهى مما يتكون قليلاً قليلاً ، ويَنْمى مع تكرر الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعة ولا مما يفقد دفعةً ؛ ومن منمِّياتها الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدنى حركى ؛ والفيض الإلهى فاسخ للعقود الرديئة غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المُنمِّيات المذكورة والمقاومات الحافظة للاستعداد الردىء الخبيث وجب الغسل وتبديل الإعداد ولم يجب الغسل بالكلية حتى لا يبقى أصلاً أثرٌ . بل وجب الغسل للمبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمرُّ به الانغسال قليلا قليلا ، فإن مثل هذا ما الكثرة والمبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكأن الضعف ههُنا هو فى جانب الزيادة ، أى أن يصير أضعف أسهل من أن لا تبقى قلة ، أى أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا تبقى قلة . ومثل هذا فإنما يبطله السبب قليلا قليلا ، وذلك زمانى ، ويستعين بالغرض بعقد المُنمِّيات التى لو كانت لَعوَّقت تعويقاً تاما أو غيز تام . ثم مع ذلك فليس بممتنع عندى أن يستعين المفارق فى ذلك بجسم من السماوية ، وبضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتشوقها قد كان من المُنمِّيات ،

كذلك أضدادها من التخيل قد يكون من المُمحقات . ثم يجوز أن يكون هناك مَعاونُ(1) خفيةٌ علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماويه ، فإن أكثر أمور الآخرة خفيٌّ علينا . وبالجملة ، فإنه إنما لايجب بطلانه دفعةً لأن المادة لاتكون مستعدةً أول الأمر لقبول تامٍّ لفسلٍ التام ، بل للكسر . وكلما قلت حدث استعداد آخر وقوى على الفاسل أكثر ، وكذلك على تدريج الانفعال إلى أن يفقد . وكل ما يقبل الأشد والأضعف فليس انفعاله فى الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة أو ضعيف المقاومة ، بل يكون ضرورة فى زمان ربما أسرع وربما أبطأ — يُعْلَمُ هذا من تأملِ أصول طبيعية فى أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستغفار للموتى والترحم لهم ؟ وبالجملة استمداد الفيض الإلهى بالأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من المعاون المحققة للهيئات بتأثير من أوهامنا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون مَعَاونَ .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه فى الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوهمه فى آلة وهمه كما يشعر بأشياء أخرى بحسّه ووهمة فى آلاتها ؛ والشيء الذى يدرك المعنى الذى لايحس من حيث له علاقة بالمحسوس هو الوهم فى الحيوانات [٩٧ب] وهو الذى يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا فى آلته التى هى القلب ، بل فى آلة الوهم بالوهم كما يدرك ، وبآلته معانى أخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرةً فى آلة ذاته ، ومرة فى آلة وهمه . وهو مدرك من حيث هو فى آلة الوهم ، فإذن ليس شيء مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولا نفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره فى غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واسترحْت . وبقى ههنا بحث آخر : لِمَ صار بعض قوى الأجسام يدرك مايحصل فى موضوعه من الهيئات عن غيره كالوهم ، وبعضه لايدرك ؟

(٣٦٨) على أى وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالا ، حتى تستعد لقبول الكمال من العقل الفعال ؟ أعنى : كيف تصير بمطالعة المحسوسات مُهَيَّأَةً لقبول فَيْض من فوق ؟ وبالجملة : كيف يصح أن يستكمل ويشرف بما هو أخسُّ منه ؟ فإن كونه مستعداً حالة شريفة صارت النفس بها أشرف منها وهى غير مستعدة . الجواب من خطه : هذه المعانى يصعب علينا اعتبارها ببرهان لِمّ بسبب قصور أفهامنا ، ليس بسبب الأمر فى نفسه . وإنما

(١) جمع مَعْوان : الحسَن المعونة .

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإنّ . وحينئذ نتأمل أيضا المقدمات الداعية إلى القول بنقائضها فنفسخها . وقد وجدنا الاعتبار الحسى مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما فى الحس مخلوطة أن يفعل فى العقل تلك الماهيات مقشرة ، وإما أن يعد لقبول تلك الماهيات مقشرة من مبادى أخر . وكذلك الحال فى الهيئات التى تحصل للنفس من مزاولة أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر فى أن الحق : أىُّ الاثنين ؟ — هو صعبٌ وليس مما لايتوصل إليه بطلب الفكر . فأما أن الأخسَّ كيف يفعل فى الأشرف فكما تفعل الصورةُ المادية فى الحس ، والصورةُ الحسية فى الخيال ، وكما تذهل الشهوة عن الغضب وكما يذهل الحس عن العقل . وليس يتعلق الفعل والانفعال بتمايز الفعل عن المنفعل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فعل السم فى الحيوان ، بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال . وأما أن الشيء أشرف جوهراً من حيث اعتبار آخر فلا مدخل له فى الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادؤها وأسبابها أمور خسيسة . تَأَمَّل الحال فى الكائنات ! وهذا الضرب من الكلام المبنى على الشرف والضَّعة إما خطابى وإما جدلى إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هى مستعدةٌ أخسُّ من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشيء فى جوهره أشرفَ من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أخسَّ سواء كان لازما أولاحقاً عرضيا . وبالجملة ، فإن الشيء من حيث هو مستعد ، إنما يَشْرُف بما هو مستعد لأمر أخسّ وبعلته باستعداده . وأما بمقايسته إلى شيء بالفعل فلعله يكون أخس منه من حيث لذلك كما له بالقوة ، ولهذا كماله بالقوة ، وإن كان الكمالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٦٩) مسألة فى المعقولات وأنها لاتحل الأجسام ، وجواب المُتَشكِّك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحل الأعراضُ الأجسامَ وهى بسيطة : فلم لايجوز أن تحلها المعقولات وهى بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لاتَحُلُّها الصورُ والأعراض من حيث هى واحدة وبسيطة ، لا المعقولات [٩٨ا] ولا غير المعقولات . ثم المعقولات قد تعقل من حيث هى بسيطة وواحدة . وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لاتحلها من حيث هى بسيطة وواحدة . وإنما تشكك فى أنه حسب أنه سلم له أن صوراً غير منقسمة تَحُلُّ الأجسام من حيث هى غير منقسمة . وهذا لايكون ولايمكن . وأيضاً ، فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يُعْنَى بها أنها

في وجودها لاتنقسم ، بل شيء آخر . وظنه أيضاً أن ههنا صوراً بسيطة بمعنى أنها لاتنقسم ثم يعرض لها الانقسامُ ظَنٌ غـير مُحَصَّل . وظنه أن هـذا الخلف يلزم في الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالعرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض ؛ فإنه يقول : المعقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد من حيث لاينقسم لوحدانيته ؛ ولاشيء من الأشياء التي تعرض للأقسام أو يحصل لها كيفٌ كان يحصل لها من حيث لايقبل القسمة ، بل لوكان مثلا شيء لايقبل القسمة في نفسه يعرض لجسم صار ينقسم بسببه . فالشيء من حيث هو في جسم لايكون إلا بحيث ينقسم . والمعقول من حيث هو واحد ، معقول هو من حيث لاينقسم . فالشيء لايكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صور الجسم وعرضه شرط في تلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منهما بالفعل كثير غير متناه بالقوة . وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذي كان ذكر المتشكك أن الأمر في المعقول كان خلفا ، ففي الصور والأعراض هو أيضا خلف ، فليس كذلك . فإنها كلها تنقسم وأجزاؤها تقوم شخصياتها ، وليس شيء منها بسيطاً وَحدانياً[1] ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال في هذا المعنى أيضا : الصور المعقولة إنما هي معقولة لما هي عليه في الجوهر العاقل ، و إذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عُقِل الفرق لامحالة بين الاثنين و بين المجموع و بين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب مايكون لما هو فيه وكان ذلك داخلا في المعقول أي في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة ، أعني اختلاف الشكل والقدر والعدد ، وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ؛ فإن لم يكن داخلا فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء و بين ما ليس هو ، أي بين الكل و بين الجزء و بين جزء و بين جزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ، و كونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفيما عقلته اختلاف ، وكونها ممكنا فيها الغيرية هو كونها ممكنا أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود . وكونها ممكنا أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنا أن تتغاير في المعقول بحسب جزء جزء وكليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

(١) ص : بسيط وحداني .

الشكل والقدر والعدد فليس أن تُتعقل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد ؛ لكن للصور أن تُتعقل من جهة أخرى . فإن كانت تتعقل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغاير والاختلاف ، لابحسب الشكل والقدر والعدد . فإذن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها [٩٨ ب] في المعنى قد تقبل اختلافاً في المعنى ، وتنقسم إلى غير متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى ، ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشكّكَ عليه فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذي فرضه وشرحه في كتاب « الشفاء » . قال : المحصِّل يلزمه أن يمتحن ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل أن شعوره بأنه هو وأن له أعضاء وأفعالا منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال . والذي يقع له أنه هو : أهو جملته هذه أو شيء غير تلك الجملة ؟ وكيف يكون الشعور به الذي هو ذاته الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود آنيته لايشعر بالجملة ، ولولا التشريح لما عُرِف قلبٌ ولا دماغ ولا عضوٌ رئيسٌ ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضا فإن الشعور به يبقى مشعوراً به حينما ينفصل مثلا شيء من الجملة انفصالاً لا يحس به ، كما يسقط عضو من مجذوم خُدِّر . و يجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت و يشعر بذاته أنها ذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة فإما أن يكون عضواً باطنا أو يكون عضوا ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها . والآنية مشعور بها قبل التشريح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، والعضو الظاهر قد يعدم و يتبدل ، والآنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها وحدةً شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو الذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تَتَحاسّ ، و إن تلاقت ؛ ولا للنفس السليمة فإن النفس السليمة المطلقة السلامة هو الذي لا يُحَس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مطلقا دل على فاعل مطلقٍ غير معين ، و إذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فِعْلي وفعلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ، وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذ الشعور لم تكسِبه من طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق الاستدلال من حالك إذا كان اعتبارك سديدا .

(٣٧١) سُئِل : بأى قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إدراكها للمعانى : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئى ليس هو يعقـل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معانى مقترنة بمتخيلات . وقد بين أنى أشعر بذاتى و إن لم أشعر بأعضائى ، ولم أتخيل جسمى .
فأجاب : قد بان أن المعنى الـكلى لا يدرك بجسم ، وبانَ أن المعنى الشخصى الذى تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القـدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بغير جسم ، ولم يبين أن الجزئى أصلا لايدرك بغير جسم ، ولا أن الجزئى لا يقلب فى حكم الـكلى ، بل الجزئى إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع وما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم تَبِن استحالة هذا فى موضع ، ولا بأس بأن يكون سببَ ذلك الشخص هيولى وأمر هيولانى بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة المشخصة نفسها هيولانية ، بل كانت من الهيئات التى تخص ما ليس بجسم بتشخصه ، إنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئيا مشخَّصا بهيئات مقدَّرة هيولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضا إذا قشره عن الأمور المخصصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور المخصصة مأخوذةً كلية ؛ والأمور المتجردة إما شخصياتُ نوع تتميز بخواص وتدرك ذواتها كما هى ، و إما أفراد ليس ينقسم نوعها بمخصصات بل النوع فى ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتميز إلا بالنوعية ، فهذه تدرك أيضـا ذواتها بنوعيتها . ثم هٰهُنا نظر : فى أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سُئِل : كيف أعقل ذاتى ، والمعقول هو المعنى الكلى القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتى فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائما بحَدِّى مقام الكلى ، وكل قائم بحَدِّه مقـام الكلى فإنه مجرد لا تخالطه قوة الانفعال ؛ فـكيف يدخل حينئذ على ذاتى ما يمنعه التجرد الذى له ؟
فأجاب : إن لم يُسَمَّ هذا الشعور بالذات عقلاً ، بل خُصّ اسمُ العقل بما كان من الشعور للكلى المجرد ، كان للقائل أن يقول : إن شعورى بذاتى غـير عقل و إنى لست أعقل ذاتى . و إن سُمِّى كل إدراك من تجرد القوام عقلا ، لم يُسَلَّم أن كل معقول لـكل شىء معنى كلى قائم بحده ، بل لعله إن سُلِّمَ قائماً يُسلَّم فى المعقولات الخارجة . على أن حق هذا أن لا يُسلَّمَ مطلقا . فليس كل شىء له حَد ، وليس كل معقول إنمـا هو متصوّر بسيط ، بل قـد يعقل الشىء بأحواله فيُدرك حَدّه مخلوطاً بعوارضه . وكذلك إذا عقلتُ ذاتى عقلتُ حداً مقروناً به عارض لازم . على أن الواجب أن قولنا أن المعقول هو الكلى أى من الأمور المختلطة المشتركة فيها ، و إنما

المعقول على الإطلاق الذى يعم كل شىء ماهيتُه مجردة أو مقرونة بما يعقل معـه ؛ ثم يعرض فى بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركا فيها بقوة أو فعـل ، و بعضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذى يدرك المعقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفكَّرْ فيه .

(٣٧٤) سئل : هل تشعر الحيوانات الأُخَر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يُحتاج أن يُفكَّر فى هذا . ولعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعوراً بأمر مشترك من الأظلال ، أو لعلها لا تشعر إلا بمـا يحس و يتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سُئِل : لى شعور بأنى أبصرت ، أعنى هـذا الإبصار الجزئى ، ولا شك أن للحيوانات الأُخَر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها . فبأى قوة أدرك هذا المعنى ؟ وكيف الحال فيه ؟ فأجاب : لعل بينى و بين إبصارى آلة جسمانية بارزة ، و بين إبصارى لإبصارى آلة جسمانية باطنـة : ولعل بين إدراكى لذاتى و بين إبصارى غيرى أو بين إبصارى لإبصارى غيرى فرقا . ويجوز أن يتوسط بينى وبين إبصارى غيرى وبين إبصارى لإبصارى أيضا لغيرى الذى هو غـيرى متوسطٌ ، ولا يجوز أن يكون بين ذاتى و بين إدراكى لذاتى متوسطٌ . ثم ههنا كلام طويل نسأل الله أن يوفقنا لقضائه على وجهه بكماله ؛ فما من توفيق إلا بالله جلت عظمته .

(٣٧٦) سُئِل فى بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يبرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ والمقدم واجب .

(٣٧٧) سئل : قيـل إن الصورة الكلية القائمة بحدها إذا حصلت لشىء آخر صار ذلك الشىء بها عقلاً ، والشىء إنما يصير عقـلا بأن يتجرد غاية التجرُّد ؛ وكيف يدخل على شىء غير مجرد ما يجرده ؟ فإن قوله يصير به الشىء عقلا معناه : يصير به الشىء مجرداً . فأجاب : معنى [٩٩ب] « صار » ليس أنه صار حينئذ ، بل معناه أنه دل على كونه كذلك . وهذه كلمة تستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سئل عن البرهان على أن العقول التى لم تتهذب ولم تكمل لا تدرك المعقولات

بعد المفارقة . فقال : لأنها لو لم تَحْتَجْ إلى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار . ولا شك أن العقل بالملكة مهيِّء للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .

(٣٧٩) سُئِل عن البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذى لك أن تسميه العقل الفعال . فإذا حصل استعداد كامل وكان الفعل غير محجوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشُكِّك عليه بأن النائم لا يشعر بذاته ، فقال : النائم يتصرف فى خيالاته كما كان فى اليقظة يتصرف فى محسوساته ؛ وكثيراً ما يتصرف فى أمور عقلية فكرية كما فى اليقظة . وفى حال تصرفه ذلك يشعر بأنه هو ذلك المتصرِّف كما هو حال اليقظان ، فإن انتبه وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته ولم يكن ذلك دليلا على أنه لم يكن شاعرا بذاته . فإن ذِكْر الشعور بالذات غير الشعور بالذات ، بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات ، واليقظان أيضا قد لا يذكر شعوره بذاته إذا لم ينحفظ فى ذكر مزاولات كانت له لم يغفل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشُكِّك عليه بأنا ما لم يُتخيل لنا هيئة أعضائنا فى النوم ، لم نشعر بذواتنا . فقال : قد سلف أنا لسنا نشعر هيئة أعضائنا البارزة ونشعر أنّا نحن نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا الشخصية فى اليقظة حقيقةً وفى النوم مجازاً ، فليس المشعور به الواحد الغير المتبدل هيئة الأعضاء . ولا يجوز أيضا أن يكون أمراً كليا ينحفظ مع كل تبدل انحفاظَ الكلى ، لأن المشعور به جزئى . ولا يجوز أن يكون أمراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئى المقارن للتبدلات من شىء من أعضائنا — قد بُيِّن ذلك ، فهو إذن شىء آخر . وأيضا فَهبْ أنّا لا نشعر بذاتنا ما لم يُتخيل لنا هيئة أعضائنا فى النوم : هل تدل هذه القضية إلا على المقارنة بين الشعور وبين التخيل ؟ ولا مانع من أن يكون شعور شىء يقترن به تخيل شىء(١) ، وليس فى ذلك ما ينقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشىء ما لم يكن هو هو الشىء .

(١) : س بشىء .

(٣٨٢) مسألة : سُئِل عما ذكر فى مواضع من أنه محال أن تفيد الصور القائمة بالمواد وجودَ ذاتٍ قائمةٍ بنفسها لا فى مادة . الجواب : إنما هو محال لأن الوجود معنى يقع على الأشياء بتقدم وتأخر . وبعض الوجود حظه من الوجود آكَدُ مثل الجوهر والقائم بنفسه ، وبعض المعانى وجوده فى الدرجة المتأخرة ؛ وكل ما هو علة بالذات فإن حظه من الوجود إما مساوٍ لحظ المستفيد منه إن أمكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأوكد . فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره ينال منه حظَّ القوام بنفسه ، لأن المعلول يجب أن لا يكون آكد وجوداً [١٠٠ ا] من العلة ، وأيضا فإن الصور الجسمانية تفعل بتوسط المادة ، وذلك يتم بوضع . ومعناه أن الصورة إذا كانت قائمة بالمادة ، كان مصدر الأفعال عنها قوامها ونحو وجودها ، وكانت المادة تخصص أفعالها بأن يكون لها مبدأ توسط ، وإلا لكانت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من غير مشاركة المادة ؛ فكأن فعلها أتم فى الوجود من ذاتها ؛ فيجب أن تكون أفعال القوى المادية مخصصة بما لها من كونها مادية ، فتكون تفعل فيما لمادتها إليها نسبة ما ، ولا تفعل فيما ليس لمادتها إليها نسبة . ولذلك لا تفعل فى البعيد جدًّا وفى المستور وفى الذى ليس فى وضعٍ ما خاص . وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل فى تخصص أفعال القوى الجسمانية بنسب حقا ، لكان لقائلٍ أن يقلب فيقول : وغير الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . فجوابه : إن الشىء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يَصْدُرُ عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان فى القوام أو فى صدور الفعل . والشىء الذى ليس بجسم إذا فعل فى الجسم فليس لا نسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فلذلك إذا حصلت المستعدات لم يفتقر إلى شىء غير النسبة التى بين غير الجسم وبين المستعدات ؛ فلذلك تتشابه الانفعالات . وأما الشىء الذى صار قوامه معلقاً بالموضوع ، ومصدر فعله معلقٌ بما به قوامه من الموضوع . فليس يكفى وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه فيها توسطٌ . وذلك التوسط غير متشابه ، فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأُخَر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التى فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابه — ليس كوجود الجوهر الروحانى بالقياس إلى كل جسم مستعد ، ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له التوسُّطَ الخاصَّ

بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة و بين ما لا وضع له أصلا لا زيادة معنى له على وجود القوة ، و إن ذلك لايضيف إلى وجود القوة شيئا أصلا إن رفعنا لوازم الوضع ، فتكون حينئذ القوة ؛ و إنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع ، فليس المحْوِجَ إلى أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبةُ مطلقا حتى يمكن أن يقال فى جانب الفاعل الروحانى ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه . وهذه النسبة لا توجد بين القوة و بين ما لا وضع له و إن وُجدت نسبٌ أخرى ، و إذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحانى فليس يحتاج إلى تخصيص حال له ، حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك التخصيص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته فى أن يكون فاعلا فى المسْتَعِدَّات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ، وذلك لا يتم فيما بينه و بين ما لا وضع له . و بعبارة أخرى : مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فمصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع . وفى الشىء الذى له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التى تكون للموضوع من حيث هو جسم او جسمانى ، و بالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع [١٠٠ب] ، — لا على أن يفعل ، بل على أنه يفعل به . والأشياء البريئة عن المادة لا تكون فى الموضوع موصلا للتأثير إليها متوسطا فى التأثير ، بل إن قصد إليها فعل فمن القوة لا من حيث هى ذات وضع ومن حيث لها موضوع . وقد مُنِع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة فى ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً فى المستعدات ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض فعلها حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام تحتاج فى انفعالاتها إلى توسط من موادها فهو غلط ، لأن المادة هى المنفعلة نفسها ، لا المتوسطة بين المنفعل و بين غيره : وهناك لم تكن هى الفاعلة بل المتوسطة ؛ والشىء الذى فيه قوام الفاعل ، فالشىء الذى إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية .

(٣٨٣) سُئِل : كيف تؤثر النفس فى البدن والنفس لا وضع لها ، وقد بين فى مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيما لا وضع له ؟ فأجاب : ما بُيِّن كذا ، بل بُيِّن أن ما ليس له وضع لا علاقة له مع ذى وضع ؛ فإن قيل فى موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا القدر فقد عُنِى به ما هو مجرد بذاته وعلاقته فى وجوده أو حدوثه .

(٣٨٤) فصل من خطه : إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج لَفَعَلَتْ بلا مزاج ، ولفعلت صورة النار ما تفعله صورة الماء ، و إن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها . وليس شىء من كسر إفراط أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب ؛ و إن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات . والآلات أيضا معلولة للمزاج ، — نُقِل الكلام إلى الآلات . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم لَحُرِّك إلى جهة واحدة . فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٣٨٥) من خطه : بذور المحرك إما أن تحرك بقوة ترسلها إلى المتحرك تكون هى المحرِّكة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن ، وأما بالملازمة كما يعتقد فى المدفوع المصاحب ، وأما لا على أحد الوجهين . المحرك الذى يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب . المحرك يختلف فعله : إما لأنه كثير غير واحد ، فيقوى الواحد منه على تحريك قدر من صنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، و إما لأن المنفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، و إما لأن الغرض مختلف والحاجة فى وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد . المنفعل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر ، وتارة أقل ، أو معلوما أو بحسب كيفية بأن يكون مثلا تارة ألزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه : أو يكون مثلا تارة أنفذ فى المسلك ، وتارة أعصى .

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك فيه مقداراً بحسب الحاجة فيحرِّك منه مقداراً دون مقدار ، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ فى البحران من الدم مقدارا دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقى ؛ و إما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك ، و بقدر ما يمكن أن يتحرك .

(٣٨٧) الأشياء المختلفة فى المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث فى الشىء ميلٌ بسببه إلى جهة [١٠١ا] ما ليس يحدث لما لم يَشْتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميلٌ ما إلى فوق . والأول لا يَعْرَى من مخالفة ما هو دونه فى الاستعداد ولا يخالفه فى الميل بالفعل .

(٣٨٨) ما لم يختلف الميل بالفعل لم يختلف فى الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من

الماء المُسخَّن الذى لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٩) قد يقع اختلاف فى الاستعدادات غير محسوس التفاوت فيجب أن تكون كمالاتها غير محسوسة التفاوت .

(٣٩٠) إذا تحركت أشياء من المحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، و إما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة .

(٣٩١) إذا تحركت أشياء إلى نسبة ما ثم اختلفت فى عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالا ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، و إما للموضوعات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان المحرِّك واحدا والمادةُ غير مختلفة والغرض واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنتهى الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الغرض واحداً والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً ، وليس استعمالها مقدارا بحسب الحاجة بل بحسب الانفعال ، كان الذى إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعدا .

(٣٩٤) فى هذا بعينه : إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعدا .

(٣٩٥) و إذا لم يكن الاختلاف متباعدا والمسألة بحالها ، لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافا متباعداً ، و بالعكس .

(٣٩٦) تكوُّن جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها يجتمع الاختلاف فيها إما مطلقا و إما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الغرض ، أو يكون من مختلف ؛ وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحدا أو مختلفا .

(٣٩٧) إن كان المحرك واحدا فيها والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات حين يكمل فيها الغرض إلا شباها فى كل شىء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشباها فى النسبة دون الكم إن كان هناك عَوَزٌ فى المادة واختلاف فى الكم ليس صائرا بحسب تقدير الحاجة . إن كان المحرك فيها واحدا والمادة متباعدة الاختلاف وجب أن يكون ماينتهى إليه التحريك متباعد الاختلاف ليس يحفظ النسبة .

(٣٩٨) إن لم يكن ما ينتهى إليه التحركُ فيها متباعد الاختلاف والمادة متباعدة

الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلف فى القوة والتمكن .

(٣٩٩) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن أو الفضل . ولو كان من جميع مادة البدن فإما أن يكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثانى لكان تنجذب الموادُّ كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من الفضل الذى يمكن أن يفصل من البدن و يبقى الباقى كفاية للحياة ليرق البدن . فإذن هو من الفضل .

(٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائن من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف و إن لم يكن متباعدا ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ؛ فإنه إن كان الفاعل القريب واحدا والتمكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلا كما عُلم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١ب] سببا لهذه فإما أن يكون بإرسال قوة ، و إما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوةُ ، و إن لم يكن بإرسال القوة لم يجز أن يقع اختلاف أصلا أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(٤٠٣) الأمور الخارجة النائية لا تختص بمنفعل دون منفعل والمحرك لمزاج الحيوان مختص ؛ فليس هو إذن من المفارقات للموضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها .

(٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون مانشعر به من ذواتنا المزاج الخاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأنا لا نحس ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن الذى يبصر ويسمع ويتوهم ويتخيل ويفكر ليس هو المزاج ؟ ولم يجب أن يكون جامع أخلاط الحيوان هو النفس ؟ الجواب : لأن كل واحد من هذه تَثبت واحداً بعينه ، والمزاج يتبدل ، ولو لم يَثبت المتخيل واحداً بعينه لكان المتخيل القديم يبطل ، فيحتاج إلى استئناف اكتساب بالحس . وليس لقائل أن يقول : المزاج لا يتبدل إلا شيئاً قريبا ، فإنه إن تبدل قليلا وأقل قليل فليس هو عين الأول . لكنه يجوز أن يفعل فى إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلوحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعدة قد تشترك فى فعل واحد ؛ فكيف المتقاربة !

(٤٠٦) سئل : هـل يجب أن يكون لـكل عضو على مزاج خاص كالدماغ والقلب والعين ، جامع خاص لأخلاطه ، أم يكفى للجميع جامع أو حافظ واحد ؟ الجواب : لـكل عضو مزاج وقوة حافظة خاصة تنبعث عن القوة التى كانت فى المبدأ المشترك ؟ لحركته إلى الانفصال .

(٤٠٧) سئل : ما البرهان على أنه ليس بين النفس و بين ذاتها آلة ؟ الجواب : لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هى المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة ؛ و إنما توصل إلى المفارق .

(٤٠٨) سئل : قيـل إن الوجود من حيث هو عام إما أن يكون معلولا — فما قولك فى وجود الحق الأول ؟ و إما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غـير معلول . ثم قيل فى جوابه : إن حقيقة الأول هى الواجبة ، والوجود العام من لوازمها ، فلا تكون إذن حقيقته مشتركا فيها ؛ والكلام فى الواجبية كالكلام فى الوجود ، فإن الواجبية أيضا يمكن أن يقال فيها ما قيل فى الوجود .

الجواب : نقيض قوله : «إما أن يكون معلولاً » ، ليس : «و إما أن يكون غيرمعلول» ، بل : «و إما أن لا يكون معلولا» . ولازم هذا هوأنه ليس كل وجود بمعلول ، لأن كل وجود ليس بمعلول كقولك : و إما أن لا يكون الحيوان ناطقا بمقابلة هذا . ثم الوجود من حيث هو عام بالفعل معلول ، لأنه من حيث كذلك معقول فقط لا وجود له فى الأعيان . فإن عنى بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومه شىء غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غـيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ؛ والوجود من حيث الطبيعة فيـه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لامقوم له فيشترك فيه فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٤٠٩) سئل : لِمَ يجب أن يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلة ، وأن إمكان الشىء لذاته لا لعـلة ؟ الجواب هو فى حالى وجوده وعدمه ممكن : لا العـدم يخرجه إلى الامتناع ، ولا الوجود إلى الوجوب . ولو خرج بالعدم إلى الامتناع أو بالوجود إلى الوجوب لـكان هو فى كل حال له [١١٠٢] ضرورياً[1] . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب و بطل الإمكان

(١) س : ضرورى .

لخرج لعدمه إلى الامتناع . و بطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له فى الحالين جميعا .

(٤١٠) سئل : الصُّوَر المعقولة إن كان يتمانع وجودها معـا فسواء كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؛ و إن لم يتمانع وجودها معا وجب أن يوجد معا فى القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور المعقولة غير متمانعة حتى الأضـداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل معاً المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولـكن النفس منا تُشغل بشىء عن شىء ، ولا تخلو عن مجاذبة حِسّ أو تخيل أو شوق .

(٤١١) فصل من كلامه : كل ما ندركه فإنه من حيث ندركه فى الذهن فحقيقته متمثلة فى ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها فى الأعيان و بلحظة ذهنك فالمعدوم لا يدرك ؛ و إما أن يكون فى ذهنك وهو الباقى ضرورةً .

(٤١٢) سئل : لم صار المحسوس القوى يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ الجواب : إنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر انفعالى يحدث فى المادة كما يفعل الضوء القوى واللون القوى ؛ والآخر لأن كل متمثل يبقى زمانا تاما ، فإن بقى بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف فى جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوى سواد أو حمرة اولون آخر ، ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين فى قابل منطبع .

(٤١٣) سُئِل : ما الفرق بين اليقين والمشاهدة ؟ فإنه قال فى وقت ما هذا معناه : إن اليقين هو أن يحضر الذهنُ المطلوبَ مع الحَدّ الأوسط مع مزاحمة القوى الأُخَر ، و إن المشاهدة هو أن يحضر المطلوب الذهن مع زوال سائر الموانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاحمة ، فما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شىء عن المقابلة كما أن المبصر عنـد ما ينبصر لا ينازعه تخيل ولا شىء آخر ، واليقين من حيث هو يقين إنما يكون بتمثُّل الحد الأوسـط ، والمشاهدة ملكة و إن صحبها الحد الأوسـط فكأنه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سُئِـل : ما البرهان على أن التعقل هو استحضار صورة المعقول فى العقل ، والعقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضا تلك سبيلها ؟ ولا ينتفع بالبرهان المذكور فى « كتاب النفس » : أن القوة العقليـة لا تدرك بآلة جسمانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضا أن العقول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَعَقَّلة إلا باشتراك الاسم . إنما التعقل فى الفرق الأخرى وهو الاستئناف . ثم لا فرق بين الصورة المستحضرة والصورة اللازمة فى أنها تستحيل فيما يستحيل فيه ؛ ولا يجوز أن تكون صورة عقلية فى منقسم ؛ وهذا برهان أعم من المختص بأنفسنا دون العقل الفعال ليُعلم أن البرهان هو على أن الصورة العقلية لا توجد فى جسم : لا وجودا مُستأنفا ولا وجودا لازماً ، لأن البرهان ليس يتعلق إلا بأنه لا يجوز وجوده فى الجسم وفى المنقسم ، ليس على أنه يجوز حدوثه منه . لكننا إذا تكلمنا عن أنفسنا تكلمنا فى وجودٍ حادث لأن تعقلنا حادث ، فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

(٤١٥) سُئل : لم لا يجوز أن تكون نسبة المعقولات إلى العقل كنسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التى هى فيها وجود الأعراض فى الموضوع [١٠٢ب] ، فلا يلزم فى حلولها الأجسام ما ذكر فى « كتاب النفس » ، لا سيا ونحن نعلم أن العقول الفعالة ليس تَحُلُّها المعقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة المعقولات إليها كنسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هَبْ أن نسبة المعقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هى صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة المذكورة ؟ وإذا كانت فى الأجسام لازمة أو حادثة فإنها جائز أن تقع فيها تلك القسمة ، فالخلف ثابت ، قد قلنا إنه ليس يتعلق بالحدوث ، بل بالوجود . ثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لأنفسنا ، كانت موجودة فيها دائما وذلك كونها متصورة ملحوظة ، — فما كنا نجهل ذلك .

(٤١٦) سئل : ما البرهان على أن العقول الفعالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إنما قام على أن الشىء الذى ينفعل عن المعقولات وتَحُلّه المعقولات ليس بجسم . فأما أن الشىء الذى يفعل المعقولات ليس بجسم ، فما بان . الجواب : لم يقم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أىَّ وجود كان . قد فُرِغ من هذا ؛ واجعل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقا فيهما ، أو باطلا فيهما ، ليس لكونه حالا متبدلا تأثيرٌ فى استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً تأثير فى منع استمرار صحته .

(٤١٧) سئل : ما الذى يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الوجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس ؟ وما الذى دعانا إلى أن نقول إن حمله عليها حمل اللازم ؟ وكيف حمل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل فى المفهومات ألبتةَ

دخولَ مقوِّمٍ أىَّ جزء . فإن دخل فى مفهوم شىء ففى مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل فى ماهية واحدة فقط ، بل أقله فى ماهيتين . والممكن العام لا بعيدَ أن يكون داخلا فى مفهوم الممكن الخاص إن جُعِلَ مفهومُ الخاص هو أنه غير ضرورى : أى فى الوجود والعدم . وإن جعل كونه غير ضرورى اسما للازم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له فى نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضرورى ، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقوِّمات إلا للسلوب . فإن كان الممكن العا ليس مفهومه مفهومَ : ليس بممتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بممتنع ، والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضرورى وإن كان يلزمه أنه غير ضرورى ، — فيجب حينئذ أن يُنظر : هل يدخل مفهوم العام فى مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل فى الممكن الخاص . ثم لا يكون جنساً ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب فلعله لا يقال عليه قول الداخلات فى المفهوم ، بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا ، وبقى إلى أن يُحصل المفهومات التى ليست سلوباً مجردة لهذه ، ثم ذكر أنه لم يحصلها إلى هذه الغاية — إلى كلام يشبه هذا .

(٤١٨) **فصل** من كلامه بخطه : إذا وجد الشىء وقتا ثم لم يعدم ، واستمر موجودا فى وقت آخر ، وشوهد ذلك أو عُلِم — عُقِل أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزمانى . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن المعاد الذى حدث بَ وليكن المحدث الجديد جَ ، وليكن بَ فى الحدوث وفى الموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالف جَ إلا بالعدد مثلا فى الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بَ عن جَ فى استحقاق أن يكون آ منسوبا إليه دون جَ ؛ [١٠٣ا] فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه ؛ فليس أن يجعل آ لأحدهما أَوْلى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبَ دون جَ لأنه هو كان لبَ دون جَ ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب فى بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لجَ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشىء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود — أمكن أن يقول بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه ، أخرى سواء يسلِّم له أنه شىء من حيث هو

ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . و إذا لم يُسَلم فهو فاسد فى الحال ، و إذا سُلِّم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ و إذا لم يسلّم ولم يحصل للمعدوم فى حال العدم ذاتٌ ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود و بين الحصول والوجود لم يكن أحدُ الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ ، وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما مُعادٌ[1] . و إذا كان المحمولان الاثنان يوجَب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غيرَ نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجوداً واحداً وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتا شيئاً واحداً ، و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا فقد استمراره فى نفسه ذاتاً واحدة بقى له الاثنينية الصرفة لا غير . والحال فى الوجود المتكرر كالحال فى الذات المعادة . و لِمَ لا يكون الوجود نفسه مُعاداً فيكون الوقتُ أيضا معاداً فيكون الحدوث أيضا معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان ، بل واحد بعينه مُعَادٌ ؟ ثم كيف يكون العَوْد ولا اثنينية ، وكيف تكون اثنينية و يجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول ؟ ثم قول من يريد أن يَهرب من هذا منهم و يقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشىء ولا موجودة ، و إن الوقت أو بعض الأشياء لا يحيل الإعادة ، و بعضها يحيل حتى لا يلزمه أن فرض الإعادة المعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، و يجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا ، وذلك خُلْفٌ ، قول مُلفَّق يفضحه البحث المحصَّل .

(٤١٩) سُئِل البرهان على أنّ مايعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته . الجواب : ذلك بالقوة القريبة أوالفعل والأشياء الواجبة الأحوال . فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن تكون فيها الأحوال ومايلزم الأحوال و يقوِّم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل يدخل فى معقولية ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيا يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سئل : بأى قوة أشعر بأنى أبصرتُ أو سمعت ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

(١) س : معادا .

أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورةُ المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترَك إلى المصوِّر إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر .

(٤٢٢) سئل : إنّا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بتعقل أو إدراك آخر ؟ و إنّما يمكن أن نحقق أنا نعقل إذ بينا أن لنا حقيقة ذواتنا ؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل ، فما الحاجة إلى أن نقول إنّا نعقل ذواتنا ونتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا ؟ الجواب : ليس يتعلق [١٠٣ب] الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشىء لا من حيث هى خارجة . ولو كانت خارجة لم تكن الأمور المعدومة تعقل ، بل من حيث هى فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثا ، بل نفس انتقاشها فينا ، و إلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أنا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيها لها بالمحسوسات على مجرى العادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضا ملاحظتها حصول حقائقها التى هى بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحَظة .

(٤٢٣) سئل : أحسب أنا نعقل ذواتنا ولم يَبِنْ بعد أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسمانية أم لا ، فلِمَ لا يجوز أن تحصل القوى العاقلة فى القوى الوهمية فتشعر القوى الوهمية بها ، كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية هى حاصلة لذاتها بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ليست هى حاصلة لذاتها بل مثلا للقوة العاقلة ؟ الجواب : فينا أو لنا أو نحن قوةٌ ندرك بها المعانى الكلية وما يجرى مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلى من القوة التى بها يدرك الكلى يدرك بما يدرك به الكلى ، وذلك سَمِّه ما شئت ؛ لكنا نسميه القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يخلو إما أن يعتبر الشعورُ أو الإدراك العقلى . وقد عرف ما يوجبه الإدراك العقلى . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ؛ لستَ إنما تشعر بشىء من قواك حتى يكون هى المشعور بها فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك ، بل بشىء من ذاتك ؛ ولو شعرتَ ذاتك لا بذاتك بل بقوة حسّ أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنك الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هى فى نفسك وقائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ، فلا يكون لغيرها . و إن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة فى ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم

بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ، فلا يكون هناك شعورٌ بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك رجلَك ، و إن كانت نفسك بتلك القوة قائمة فى ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودهما لغيرهما ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرهما وهو ذلك الجسم . و إن كان جوهر النفس هو القوة التى بها يدرك فليسا يفترقان .

(٤٢٥) سئل : ما يُدْرِينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ؟ فعسى هو إدراك آخر لا يقتضى ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، بل هو أثر على لون ما حاصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات ، فلا يمتنع أن تكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتُنا مرتين ؟ الجواب : من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن نجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئا يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول [١٠٤ا] الأثر ؛ فقوله : «فنشعر بذلك الأثر» لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مُرادف . و إن كان الشعور شيئا يتبعه هنالك يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره . فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، و إن كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج فى أن تجعل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات لحصّلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . و إن كان ماهية الذات تحصل ثانيا بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون المعقول هو ذلك الذى بحال أخرى . وكلامُنا فى نفس الماهية وجوهرها الثابت فى الحالين(١) .

(٤٢٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل فى الجزء العاقل منى غير ذاتى ؟ و إذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل المعقول من النفس والإنسانية غير ذاتى مع اللازم المقترن بإنسانية زيد ، أو يحصل فى ذاتى إنسانية أخرى مع عوارض أخرى ؟ الجواب : إذا عقلتَ النفسَ أو الإنسانية مطلقاً مجرداً فقد عقلتَ جزء ذاتك ، و إذا عقلتَ إنسانية

(١) هنا يتكرر ما ورد من قبل تحت الأرقام من ١٤٦ إلى ١٦٧ .

زيد تكون قد أضفتَ إلى جزء ذاتك شيئا آخر قرنته به فلحظت جزء ذاتك وجزء ذاتٍ أخرى ، ولا تتكرر فيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٤٢٧) سئل : هل نشعر بعد المفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشعر بها الآن ، أو نشعر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نعقل الآن مثلا معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشعر بها بالهيئات التى بها تشخصت التشخُّص اللازم . فأما هل أمكنه أن يشعر بالهيئة مجردةً ، أو لا يشعر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٤٢٨) مسألة فى المزاج : قال المتشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها تفعل أفاعيلها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمزجة الحيوان ، أو موجب موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون متعين يطرأ عليه تحريك مخالف له قاسرٌ إياه مُؤْذٍ له ، فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ولو كان اللمس بتوسط المزاج . ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط فى تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، فلذلك لا يحس بالمثل ، فتكون إذاً الآلة مزاجاً مستحيلاً(١) عن الصحة . ثم إنما(٢) المدرك الأول هو الأثر الذى يحصل فى الآلة ، وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه ، وكان لا يدرك مثله فضلا عن نفسه ، فالمدرك غير المزاج ، بل هو المدرك الطارىء .

(٤٢٩) عورض هذا الكلام بأن قيل : المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه ، فقال القائل : إن المزاج الشبيه غير مدرك ، فيجب أن يكون المزاج الذى هو النفس إذا أدرك مزاجا من حر أو برد فإنما يدرك حينما تغير هو فيكون ما دام معتدلا غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لا فى كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥ ب] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك فقيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية . فقال : هذا أقولُ من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميله فى جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصات متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

(١) ص : مزاج مستحيل .   (٢) ص : إنها .

لولا سبب خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفْنَ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت . ثم قال : ويجب أن تعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كيفيات كل واحد منها له حكم فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسَمَّ مجموعها مزاجا . فالمزاج حر أو برد أو يبس أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات ، فعله الفعل الذى ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الغريزية آلة من آلات النفس ، لكن فى أن تفرق الغذاء وتهضمه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشكك فقيل : إن الكيفية لِمَ لا يجوز أن تكون سببا للادراك والتوليد والمعلول فقد لا يكون من جنس العلة ؟ فقال : هذا كلام مختل ، فإنه لم يعول فى ذلك على أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للادراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوثا وانحفاظا (١) ؛ وأن تعلم أن المزاج إذا تغير صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال فى الأعراض إن واحداً منها يبقى بعينه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدة والضعف ، وهو واحد بعينه ، فإنه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه إلا الموضوع ؛ فالمزاج وجميع الكيفيات التى تقبل الشدة والضعف ، إذا تبدلت تغيرت لا فى الشخص فقط ، بل وفى النوع . والذات الإنسانية التى هى بها واحد ثابت الشخص غير شىء من هذه المتبدلات بالعدد .

(٤٣١) قال : ويجب أن نعتبر أنّا حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ففينا مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُستَوْلَ عليه بالمضادة لم تَتَأتَّ الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع فى حال الرعشة لتداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجبه سوء المزاج فقط وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يعرض نفسا ومزاجاً ، فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ! بل فينا مُستَدْعٍ لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطا ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، وأن قوة واحدة لا تقتضى إيجابين اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب

(١) هنا علامة بدء فقرة أخرى والواجب اطّراد الكلام .

المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول إن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئا ، وإذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإنا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وحِيَل تَتأتى بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تُنسب تلك المنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشكك عليه وقيل : لعل الاستقصات فى بدن الحيوان مقسورة على ذلك ، لا أن حافظا يحفظها هو النفس . فقال : يجب أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والممتزجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك [١٠٦ ا] على الانشقاق ، ومقدار ما ينحفظ ما ليس لذلك مسلكه هو مقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة ، والدُّهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحبوسة فى الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه فى مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسببٍ آخر ، أو لأن المكان طبيعى . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب فى ذلك جوهرى طبيعى يكون فى المنى ثم يمزج الأخلاط فى المنى مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل . وليس فى جوهر المنى واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفَصّى عما يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل فى المنىّ روح كثيرة جدا : هوائية ونارية ، إنما يحبسها فى المنى مع سائر ما معها شىء غير جوهر جسمية المنى ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أَوْلى بأن يحصر ويمنع ، تحلل بسرعة ورقّ وكذلك إذا تعرّض للحر . وإذا كان فى الرحم وعرض آفة أيضا صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة فى مزاج الحيوانات لعجز منها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق المنفذ ، وبالجملة لأمر قاسر منها هو أحد استقصاتها ، بل لقوة أخرى تجمع المختلفات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل فى أن يؤدى إلى هذا التفرق — واحد .

(٤٥٢) وتُشُكك عليه بأن قيل إن الإعياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقسر حركات غير مقتضى مزاجه ، فقال : هذا التشكك لا أعرف له جوابا إلا بالتجربة . فليُتأمّل حال من تعب كيف تَشق على عضوه الحركةُ ، وكيف يزداد تعبه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وقال إن الإعياء تحدثه الحركة الغريبة بما يوهن العضل لما يحدث فيه من تمديد ، ويَسْنَح غير الذى يقتضيه مزاجه ؛ فلو ترك الطائر ومزاجه لترك ولم يُحَلق .

(٤٥٣) وقال فى هذا المعنى وفى أن المزاج متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد :

ثبات الشيء واحداً بالعدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالعدد بكميته وكيفيته ، بل بجوهره ؛ ثم ثباتى أنا واحدا بآنيتى الجوهرية وإن أمس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالعدد ، وإنى أنا ذلك الشاهد لما شاهدت أمس والمتذكر لما نسيته مما شاهدته أمس ، — أمر لا يقع لى فيه شك . وكذلك لست أنا متكوناً اليوم ، ولا كان بدنى آخر فسد البارحة ، وإنى لست أُعْدَمُ غداً ، ولا يفسد شخصى إن تأخر أجلى غداً حتى يتكون جوهر غيرى . ولست كما أنى متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب[1] أن لا يتوهم أنّا إنّما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا بسبب جزء منا جسمانى ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فينا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئاً بدل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففى جوهرنا ما لا يغتذى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزائنا تغتذى ؛ وإذا كان كذلك فكل جزء من جسدنا يستبدل بدل شيء يتحلل منه ، وإن كان [١٠٦ب] شيء ينحفظ فيه موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالعدد ، ولا يكون أيضا مستحفظا لصورة حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ؛ فيجب من ذلك أن يكون الثابت واحداً بعينه فينا . الذى لا يشك فى وجوده بحسب ما بينا جوهرا صوريا غير المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون ماديا فى كل حيوان ، ويكون هو الواحد المتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بمقاسمة بينه وبين غيره يكون التحليل من غيره والاستبدال منه . فإنه لو كان صورة فى المادة والمادة يتبدل اتصالها ، فيجب أن تتبدل صورتها التى فيها ولا يكون صورة محفوظة ؛ فلولا شيء دقيق وسر عجيب لقضى فى كل نفس

(١) وردت هذه الفقرة من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهته علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام فى إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قويا جداً .

(٤٥٥) سئل فى معنى العقل بالقوة : فإن الذى يعقل منا هو مجرد عن المادة ، والمجرد عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه مُعَوَّق لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون البدن بأفعاله فى كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينتفع بالبدن ، فليس يكفى الشيء فى أن يكون عقلا تجرُّده عن المادة . فأجاب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل ، بل كان مجردا عن المادة التجريد التام ، حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ، ولا سببا لهيئة بها يتشخص ، ولتهيئه يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان الذى يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجردِ التجريدَ التام الذى لا توسط للمادة فى هيئة تشخصه ولا فى هيئة استعداده . ثم ليس من العجب المنكر أن يكون الشيء الذى يمنع من شيء يمكن من شيء والذى يشغل عن شيء يشغل بشيء . قال وقد ذكر ذلك فى « الإشارات » .

(٤٥٦) سُئِل : كيف قيل إن العقل مِنّا لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدرى كيف يبطل عنه الاستعداد . والهيولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينهما ؟ فأجاب : الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعانى التى يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من معانى الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى فى المثلث أو تصديق فيه مثلا فكان معدوما فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحال أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشيء بعد معدوم . وأما مطلق المعقولات فلعلها لا تتناهى . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل معاً كلها ، بل ولا متناه منها أو كثرة تخرج إلى الفعل معاً .

(٤٥٧) سُئِل عن كيفية اتصال النفس بالعقل الفعال بعد المفارقة ، — وها هنا لا يتصل به ولا يخرجه إلى الفعل إلا بعد مطالعته للصور الخيالية واستعمال الفكرة ؛ فلم صار هٰهنا هو كذا وبهذا الشرط يخرجه إلى الفعل ، وبعد المفارقة يستغنى عن الخيال والفكر ؟ فأجاب : ليس

يحتاج العقل مِنَّا فى كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل فى بدء ماتقتبس التصورات الأُول الكلية . وربما استعان بالخيال أيضا فى بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته آكد ، كما يفعله فى مطالعة الأشكال الحسية أيضا عند التأمل الهندسى . وهذه الاستعانة نافعة ، لا ضرورية ؛ [١٠٧ ا] وفى الأمور التى هى من المحسوسات الحقيقية والمشتركة والقوى — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحس ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضا فلا يشخص شخصا حسيا ولا خياليا ، والقياس المستقل يتصرف فى حدود قياسه الكلية غير متخيلة ، وفى حدود حده ورسمه . والمؤيد بالحدس الثاقب يقع له الحد الأوسط دفعة من غير طلب ، ولا استعانة بغير قوى العقل ، فليس كل اتصال إنما هو بمعونة الخيال ، ولا أيضا كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر فى تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالمستصعب ؛ ولعله إذا تيسر الاستقلال بتصوّر المعانى المفارقة للمادة .

(٤٥٨) فصل من كلامه : أما الشىء الثابت فى الحيوانات فلعله أقرب إلى درك البيان . ولى فى « الأصول المشرقية » خوض عظيم فى التشكك ثم فى الكشف . وأما فى النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار فى مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟! فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد فى زمان محصور ؟! لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتا ، ولبس الكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يَرِد عنصرٌ على عنصر بالتعدية . فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة فأكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ! فلعل الصورة الواحدة محفوظة فى مادة واحدة أولى ، تَثْبُت إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون هذا ، وأجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية فى الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد فى الحقيقة ، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول ، أو لعل الأول هو أصل يفيض منه الثانى شبيهاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس . أو لعل هذا يصح فى الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح فى النبات ، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقلُّ فى نفسه ؛ أو لعل الحيوان والنبات أصلا غير مخالط . لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا . أو لعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه فى الحقيقة . والجوهر الأول منقسم فى الحوادث من بعدُ انقساماً لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه المبدأ الأصلى ؛ أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه . فهذه أشراك وحبائل إذا حام حومَها العقلُ وفَرَّع عليها ونظر فى أعطافها رجوت أن تجد من عند الله مخلصا إلى جانب الحق . وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقولٌ مبهم . فليجتهد جماعتنا فى أن نتعاون على درك الحق فى هذا ولا نَيْأَسْ من رَوْحِ الله . وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغير فأمر يعرفه من يشتهى أن يفكر قليلا . وأما الشُّبَه فيه فما ذكرنا . وأما الفَرَج فمن خصاص لهذه الشُّبه يلوح الحق منها كما أقدِّر عن كثب [١] .

(٤٥٩) [١٠٧ب] سئل البرهان على أن مزاج المنى لا يجوز أن يكون سبباً لفساد ذاته ، فقال : هذا لا يحتاج إلى برهان إن عنى سببا بالذات ، وذلك لأن وجود الشىء وهويته لو كان سبباً لفساده لما ثبت . وإن عَنَى سبباً بالعَرَض فهو سبب بالعرض ، لأن مزاجه يُعِدُّه لفعلٍ يُفْسِد صورته إلى العقلية منه [٢] .

(٤٦٠) مسألة : لِمَ يجب أن يكون الفعل والإيجاد من لوازم واجب الوجود بذاته ، وهل هذا له أولا أو بواسطة لازم آخر ؟ الجواب مكتوب فى « المجموع الإلهى » .

(٤٦١) وسُئِل : ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود ؟ فأجاب : لأن الخلق معلولٌ ، وقد بَيَّنا أن المعلول ما لم يجب له ، لم يوجد ؛ فإما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود ، أو يتسلسل .

(٤٦٢) مسألة : كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قُوًى كثيرة ؟ وأى نوع هو هذا الاجتماع ؟ الجواب : الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجهين : أحدهما أن تنحفظ القوى فتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب فى بعض المُسَهِّلات على

(١) ترد بعد هذا الفقرةُ التى وردت قبل برقم ٩٤ ثم تتلوها الفقرة التى وردت قبل تحت رقم ١٠٥ ثم تحت رقم ١٠٦ .

(٢) تحتها : فيه .

الإمهال أو على صورة وهيئة فى المادة واحدة مثل تعاون الحَدَبة والاستقامة على الشكل القِطاع . والوجه الثانى أن تتكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيئة كما للزَّوجة .

(٤٦٣) مسألة : [١١٠٨] ما موضوع صورة الجمادية مثلا ؟ فإن الهيولى لها صورة الأستُقُصَّات الممتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معا . الجواب : الممتزِج من كيفيات الأستُقُصَّات المحفوظ فيها صورها . و إنما يستعد بهذا المزاج الذى هو عرض كمالى فمن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة الجمادية .

(٤٦٤) مسألة : ما الذى يزيل عن النفوس ، بعد المفارقة ، الهيئات الرديئة ؟ الجواب : تمام هذا السؤال أن يقال إن العقل الفعال وعلاقته واستعدادَ النفس وجودٌ فى أول مايفارق النفس إلى وقت زوال الهيئة ؛ فلِمَ يتأخر ولِمَ لا يزول دفعة — فيكون الجواب : أن تلك الهيئات منها ما يقبل التشدد والتنقص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فما لا يقبل ذلك : إما أن يزول دفعة ، و إما أن لا يزول البتة . وما قبل التشدد والتنقص فتكون أوقاته الأول والثانية غير متساوية فى الاستعداد لأن الاستعداد بعد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً يسيراً كما أن الهيئة تنقص قليلا قليلا .

(٤٦٥) تشكك عليه بما قال فى حَدِّ النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، فقيل : إن البسائط أيضا تصدر عنها أفعالٌ مختلفة صدوراً أوليا . فأجاب : بأن ذلك فى موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمُغذية تتصرف فى موضوع واحد .

(٤٦٦) وتُشُكِّكَ عليه بأن النفس كافية فى جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعانى الجسمانية لا تُدرَك إلا بآلة جسمانية ، والمجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانية ، والنفس الواحدة يُنْسَب إليها الأمران جميعا ولا تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية . ومن الدليل على فساد هذا الرأى أن الإنسان عنده صُوَر متخيَّلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يُذْهَلُ عنه وهو يدركه ضربا من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة فى النفس لم يَجُزْ أن يقال إنها مرةً حاضرةٌ ومرة غيرُ حاضرة ، ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ؛ فبقى أنها فى حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس . فلا يخلو إما أن تكون حاضرة لقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو مُنْمَحية أصلا ؛ ولو كانت منمحية لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإذ ليست كذلك ، فهى موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سُئِل فقيل : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم والتذكر ، فكيف يكون لها إدراك بعد المفارقة و بطلان المفكرة ؟ فأجاب : ألفُ بُدٍّ من استعمال القوة المفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدْس : وهو أن يَخْطِرَ الحدُّ الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا ؛ والثانى يكون بحيلة وطلب . والحدس هو فيض إلهى واتصال عقلى يكون بلا كَسْبٍ ألبتة ؛ وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر فى أكثر ما يتعلم و يكون له قوة النفس القدسية . و إذا شَرُفَتْ النفسُ واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتمثل لها العالم العقلى على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتية دون الزمانية ، و يكون [١٠٨ب] ذلك دفعة . و إنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو قلة تمرنها وعجزها عن نيل الفيض الإلهى أو للشواغل . ولولا ذلك لاستعلت النفس جلاءً من كل شىء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ : وهو أن يلوح الحد الأوسط دفعةً من غير طلب النفس إياه متردداً فى خيالات غيره حتى يؤدى إليه تصرف من التأدية — أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحذاق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين مختلفة ؛ فطبقة كما ينصبون المطلوب أحيانا ، يلوح لهم الحدُّ الأوسط معافصةً[1] فيجدون المطلوب ، وربما كانوا قد ترددوا فى استعراض خيالات الفكر فما أفلحوا ، فمالوا إلى الجمام والراحة فإذاهم بالأوسط قد لاح . وربما لم يكونوا نصبوا مطلوبا ، بل إذاهم وأنفسهم وقد لاح معنى ما يُنْظَم مع حَدٍّ وصار نتيجة كأنها هدية مرزوقة لم تُطْلَب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردُّد فى الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد يُلَقِّن من خارج ولا يفلح فكره إلا فى قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ إنما ينكرها من لم يجرب ، ومن يُحتاج فيه إلى تجربة فلا تخرجه إلا التجربة . وأيضا فلو سلَّمنا أنه لا سبيل لنا فى عالمنا هذا إلى إدراك شىء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا دَيْدَنُ النفس فى كل وجود يكون له ، بل لعلها ما دامت فى البدن فلها معارض من التخيل فى جميع

(١) أى مصارعة ومجهد .

ما تتعاطاه ؛ فإن استشركه فيما يناسب فلعله سهل استمراره فى فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشركه فيما يناسب فعله شغل وعُوِّق كالراكب دابةً جموحاً فيحتاج إلى أن يستشركه ويستعين بمداراته ؛ فإذا فارق الشريك المعاوق ونه ملكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فِعْلٌ ، أو انفعال وقبول صورة بذاتها ، وأنها لأىّ علة تخرج من القوة إلى الفعل . فإن صح ذلك لم يُلتَفَت إلى ما يلتزمه من مُعَاوقات ومُعارضات . وإن لم يصح ذلك بقى الأمر موقوفاً غير مركون إلى ما يبتلى به من مشاركة التخيل ، بل إنما يتوقف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاص . ثم يجب أن تعلم أن تركيب الحدود الكلية ليس مما يتهيأ أن يكون بقوى وآلات جسمانية ؛ وإن كان إذعان تلك القوى ومحاكاتها لذلك بالخيالات الجزئية كما يفعل المهندس فى تخته وميله نافعاً .

(٤٦٨) سُئِل : أى قوة تستعمل الفكرة غير العقلية ؟ فإنه لا يظن أنه يستعملها غير العقلية . فأجاب : القوة العقلية إذا اشتاقت الى صورة معقولة تضرَّعَتْ بالطبع الى المبدأ الواهب . فإن ساحت عليها على سبيل الحدث كفيت المؤونة ، وإلا فزَعَتْ إلى حركات من قوة أخرى من شأنها أن تُعِدَّه لقَبول الفيض لتأثيرٍ ما مخصوص يكون فى النفس مثلا ومشاكلة بينها وبين شىء من الصور التى فى عالم الفيض ، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحدس . فالقوة الفكرية إن عنى بها الطالبة فهى للنفس الناطقة ؛ وهو من قبيل العقل بالملكة ، لا سيما إذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة . وإن عنى بها العارضة للصورة المتحركة فهى المتخيلة من حيث تتحركُ مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيل : إن العقول الفعالة فى ذواتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون فى قوتها أن تُعْدَم . فالجواب أن إمكاناتها هى بالقياس إلى الوجوب وبمعنى أنه متى عدمت أسبابها عُدِمَت هى . وهذا غير ما نحن فيه ، بل ما نحن فيه هو أن ما يمكن أن يُعْدَم فى ذاته [١٠٩ أ] مع قيام علته يجب أن يكون عدمه بفسادٍ يعرض فى جوهره أولا ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعلٌ عند وجوده ، فيبطل عند الفساد عنه ذلك الفعلُ . فلا محالة تكون هناك قوة : أن تفسد ، وفعل : أن تبقى . وأما حقائق المفارقات فكونها بالفعل هو أن تبقى مع العلة وتعدم مع عدمها لا لانفساد يعرض فى ذواتها .

(٤٧٠) وجد فى رُقْعة : القَدَر هو وجود العلل والأسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى المعلول والمسبب ؛ وهو موجَب القضاء تابع له .

(٤٧١) لا لمية لفعل البارى لأن فعله لذاته ، لا لداع دعاه إلى ذلك .

(٤٧٢) الإرادة هى علمه بما عليه الوجودُ ، وكونُه غيرَ منافٍ لذاته .

(٤٧٣) فِعْلُ البارى مخالِفٌ لأفعالنا . فإنه لا يكون تابعاً لتخيل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .

(٤٧٤) صور الموجودات مرتسمة فى ذات البارى ، إذ هى معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .

(٤٧٥) سبب هذه التغيرات شىء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيُّرات تتأدى إلى ثابت واحد ؛ وهذه المختلفات تتأدَّى إلى نظام واتفاق واتحاد .

(٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئاً فى المنام فإنما نعقله أولا ثم نتخيله . وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلمنا شيئاً فإنما نتخيله أولا ثم نعقله ، فيكون بالعكس .

(٤٧٧) القضاء سابق عِلْمِ الله الذى تتشعب منه المُقَدَّرات .

(٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهته بوسائط أقل ، والأضعف وجودا هو العَرَض لأنه بالعكس من هذا .

(٤٧٩) [١١٣ ب] سؤال : نحن إذا سودنا جسما أبيض ، أو بيَّضنا جسما أسود مثلًا ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان باللطخ لا بالاستحالة ، وبالمجاورة لا بالتغير .

(٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذى يدخل على الحواس من جهة الإكباب على المحسوس الضعيف زمانا طويلا ، وبين ما يدخل عليها من جهة المحسوس القوى ، وإن كان الزمان يسيرا ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأى سبب لكل واحد منهما ؟ الجواب : لعل طول الإكباب يؤثر فى هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب ، وأما العلة فخفية خصوصا علىّ ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .

(٤٨١) سؤال : قد قيل إن المحسوس القوى إنما يمنع من إدراك المحسوس الضعيف

لضرر يحدث فى المادة . وهذه الفصول المتقدمة لاتؤدى الى هذا الغرض ، بل إذا وهن مزاج أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التى تحدث فى البصر من الشمس إذا أبصرناها لا تمانع كيفية البصر ؟ الجواب : كيف والجليدية لها إشفافٌ ! .

(٤٨٣) سؤال : وأيضا فإن انطباع الكيفية التى تحدث فى البصر من البياض أو السواد على ما يظن ليس هو [١١٤ ا] انطباعا حقيقيا ، بل هو انعكاس الخضرة إلى الجسم الأحمر ، فعلى هذا الوجه أيضا لا يمانع كيفية البصر ، كما أن كيفية الخضرة المنعكسة إلى الجدار لا تمانع حمرة الجدار . الجواب : الانطباع هو أن تحصل الكيفية فى موضوع ما . وأما أن يكون ما دام شىء آخر موجوداً — فهذا شىء آخر ، وكذلك اخضرار الجدار هو استحالة .

(٤٨٤) تكلم[1] على قوله فى أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ، وحكمة عملية . فقيل : جعل الحكمة العملية فيها أيضا معرفة ونظر ، فجعل غايتهما المعرفة ؛ والحكمة العملية عملٌ لا نظر — قد أجمع على هذا الأولون والآخرون . الجواب : ما أكثر ما وقع للناس الغلط باشتراك الأسماء المستعملة فى تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصا حيث يقال : نظرى وعملى ، فى مواضع مختلفة ويدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطوِّل ما أنا فيه ببيان ذلك ؛ فإن اشتهى ذلك مُشْتَهٍ أمكن سماعه شفاها . وقد وقع ذلك فى استعمال لفظة العملى مركبة بلفظة الحكمة ، أعنى إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ، ولخفاء ذلك على أبى حامد الإسفزارى ظن أن إحدى الفضائل هى الحكمة العملية ، لم يحسن من أوجب فيها التوسط وجعل الازدياد فى معرفة الواجبات العملية رذيلة ؛ فبنى أمره على أن الفضائل ثلاثة : حكمة وشجاعة وعفة ، وجعل الشجاعة والعفة واسطتين ، وجعل الحكمة غير واسطية . وأما وجه هذا الاشتراك فإن الحكماء إذا قالوا إن الفضائل ثلاثة ، ومجموعها العدالة — عنوا بذلك الفضائل الخلقية ، وإذا قالوا إن جِماعها ينحصر فى شجاعة وعفة وحكمة عملية ، فإنما حصروها فى فضائل خلقية . وكذلك إذا قسموا أفعالها إلى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلا يصدر على الجميل فى الأمور التدبيرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

(١) راجع أيضاً : فخر الدين الرازى « المباحث المشرقية » حـ ١ ص ٣٨٦ ، فقد أورد أكثر ما يلى بحروفه تقريباً مع الاختصار . حيدر أباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

فهذه الحكمة العملية هى فضيلة خلقية ، بل هى ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الْجَرْبَزَة[1] والغباوة صدوراً من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق . وإذا قالوا : مِن الفلسفة ما هو نظرى ، ومنه ما هو عملى — لم يذهبوا إلى العمل الخلقى ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجهٍ ، فإن الملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوا به معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر : أنها كم هى ؟ وما هى ؟ وما الفاضل فيها وما الردىء ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضا معرفة السياسات المنزلية والمدنية ، وبالجملة ما يعم الأمرين ، بل بالجملة المعرفة بالأمور التى إلينا أن نفعلها ، إما فينا ملكات وانفعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تفيد قوانين وآراء كلية ، وهى التى تفيدناها كتبُ الأخلاق والسياسات التى إذا تعلمناها نكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة لنا من حيث هى معرفة . وإن لم نفعل فعلا ولم نتخلق تخلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا ولا أيضا الخلق ، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية ، وكل معرفة يقينية حقيقية فهى حكمة أو جزء حكمة . وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ، ولا حكمة رياضية ، ولا حكمة إلٰهية . فليست حكمة نظرية إذا كان اسم النظرى يخص بهذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر . فبقى أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذى هو الحكمة العملية [١١٤ ب] ؛ إذ كانت الفلسفة تنقسم إلى نظرى وعملى ولم تكن الفلسفة خلقا البتة ، بل عسى أن يكون علما بالخلق . وأما الحكمة العملية التى هى إحدى الفضائل الخلقية الثلاثة فهى غير هذه ، لأن تلك عمل من الأعمال أو خلق من الأخلاق ، ولا شىء من الأخلاق والأعمال بفلسفة ولا جزء فلسفة . ومع ذلك فإنها لا تساوق الحكمة العملية التى هى جزء من الفلسفة فى وجودها ، فإن الحكمة العملية التى هى جزء من الفلسفة تحاذى الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية التعقلية ؛ فكما أنها ، أعنى الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفة ، بل علما بهما — كذلك ليست حكمةً عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتعريفا إياها ؛ وليست علما بها وحدها ، بل علما بها وبغيرها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظانّ أن الحكمة العملية التى هى جزء من الفلسفة هى

(١) الجُربُز بالضم : الخب الخبيث معرب كربز والمصدر الجربزة (القاموس المحيط) .

الحكمة العملية التى هى جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت الفُرْقان بينهما ، فإنك إذا تعلمت ما فى كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أفادها مقاييس فكرية ، ولم تكن تلك المعرفة إحدى المعارف النظرية الثلاث ، ولم تكن بوجه من الوجوه عملا ولا خلقا ، ولم يصح إن تسمى غير الحكمة العملية . وأما من[1] قال : إنك جعلت الغاية فيهما واحدة فقد حادَ عن السبيل ، فإنى جعلت الغاية فى إحداهما نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى فى الأخرى العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر . وليس يجب أن يكون غاية الشىء موجوداً فى الشىء : فإن الغايات توجد فى كثير من الأمور خارجة عما يتوجه به إليها ، فإن الكِنَّ غير موجود فى نفس حركة الابتناء ولا فى شكل البيت بل وجوده فى المستكنّ المستبنى . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هى جزء من الفلسفة فنعنى بها العلم : بالفضائل العملية ، فيعنى به نفس الفضيلة الخلقية التى هى أحد الأمور التى تعلم ذلك العلم : كيفيته وكيفية اكتسابه . و إذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فيعنى به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدوراً على سبيل الإتقان[2] .

(٤٨٥) لوازم الذات لا تؤثر فى وَحْدانيتها ولا تتكثر بها الذاتُ كالمعقولات مثلاً ؛ وذلك لأن الذات فاعلة لها لا مستكملة بها منفعلة عنها . بل إنما كان كذلك لو كانت عادمة لها بالفعل فحصلت لها بالاكتساب فاستكملت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكثرة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كمالاتها المستفادة تكون مركبة ومتكثرة ، و إن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكمالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكثُّر وتركيب باعتبار أخذها مع كمالاتها كما لزم عند حصولها من خارج .

(٤٨٦) العقل البسيط فى الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط فى الأول الذى هو ذاته لوازمه التى هى المعقولات المفصَّلة ؛ وهذه اللوازم هى هيئات فى الأول لا على السبيل الانفعالى ،

(١) س : ما .

(٢) هنا ورد فى المخطوطة : « آخر الموجود من هذا » وبعده قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... » ؛ فلعل هذا الجزء التالى ألحق بالأصل من أوراق أخرى فى المخطوط المنتسخ عنه ؛ والراجح أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضا فى الهامش : « من كلام الشيخ أبى على » ؛ والصعوبة فى معرفة ما إذا كان هذا ينتسب أصلا إلى كتاب « المباحثات » ، ويغلب على الظن أنه منه بدليل وجود فقرات من صلب الكتاب فى داخل هذه الفقرات التالية ؛ فلعل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والناسخ أضاف هنا بعض الأوراق المتفرقة .

بل [١١١٥] على السبيل الفعلى . وهى إما أن لا تعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبيعى الذى يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعاً وقام البرهان على امتناعه ؛ و إما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثالها موجودة بالفعل عارضة للأمور المتناهية : فإن المثلث لا يمتنع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط فى الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفعال لهذه المعقولات والفعال لها ذاته وفينا . فالنفوس غير فعالة إلا بحصول تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذى يفعل المعقولات فيه أيضا المعقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها فى ذاته عن ذاته ، وفى غيره أيضا . وقد كان هذا إحدى المسائل العشر التى كانت فى جانب الكتمان فبيح بها أو لم يسمع وعنده جلايا مقدسات .

(٤٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامى الذى بعد أن لم يفعل ، بل معنى وجود لازم كما نعلمه .

(٤٨٩) هذا جواب من يسأل أنه : كيف يكون الشىء فاعلا وقابلا لما يفعله ؟ وشرحه أنه إنما يمتنع أن يكون فاعلا وقابلاً لما يفعله . وشرحه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً ومنفعلاً عن ذلك الفعل إذا كان زمانياً ، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته إلى الفعل ، وهذا محال . فإذا كان على الوجه المذكور غير زمانى فإنه لا يلزم المُحال .

(٤٩٠) تُشكِّك وقيل : المبدأ الذى يثبتونه و يسمونه نفسا هو بعينه الحياة . والجواب : إن سمى هذا المبدأ على هذا الحد حياة فلا مناقشة فيه ، وأما إن عنى بها ما يعرف من معنى الحياة — وهو كون الشىء بحيث عنه أفعال على شرطها — فهو غير النفس ، لأن هذا الكون لا يمتنع أن يسبقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ و إلا لكان هذا الكون للجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسْم حيا ، والنفس تمنع هذا ، فهذا غير ذاك بالشكل الثانى .

(٤٩١) تُشكِّك على ما قيل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات ما لم يجمع وصار على مزاج معين لم يستعد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستعدة لها قد استحالت استحالات مثلا صارت خطة ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم مَنِيًّا ، فيكون قد جمعها أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع استقصات مادتها أيضا ، كالحنطة مثلا ، أمر خارج قسراً وسبب سماوى حتى تحصل

النار فى حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخونة تحصل فى الطين فيكون حَمْأة مثلا . فإذا اجتمعت وتفاعلت استعدت لقبول صورة فتكون فى المثالين جميعا جامعة لاستقصات ذلك النوع من حيث هى ذلك ، جمعاً مقتضيه ذلك النوع ، لاجامعة للاستقصات التى فى قوتها أن تكون نوعا . وجملة ذلك أنها تجمع استقصات نوعها من حيث هى لنوعها وهذه الاستقصات تقسيمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعا عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه أمراً خارجاً غير هذه النفس الجامعة لها إذا كانت مادة .

(٤٩٢) مما يعين على صدق الرؤيا وصحته : أما من جهة المزاج فالاعتدال ؛ وأما من العادة فالصدق ؛ وأما من الأوقات فالسَّحر .

(٤٩٣) المربعان المفروضان متشابهين على وضعين مختلفين يمنة ويسرة إذا أدركا وتخيلا متغايرين متمايزين فإما أن يكون لأجل المربعية ولا يوجب ذلك اختلافا إذا فرضا متشابهين متساويين ؛ و إما أن يكون لعارض لازم ولا يوجب أيضا الاختلاف لتشاركهما فيه ؛ و إما لعارض زايل ويلزم تغير المتخيل [١١٥ ب] عند زواله فيكون إنما يتخيله كما هو لأنه يقترن به ذلك الأمر فإذا زال تغير ، لكن ليس يحتاج المتخيل فى تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون التفات إلى أمر يقرنه به فيتخيل هذا المربع يمينا وذاك يساراً دفعةً على أنهما فى نفسهما كذلك لا بسبب شرط يقرنه بهما ؛ و بعد لحوق ذلك الشرط بفرضهما كذلك كما يجوز ذلك الفرض فى المعقول لأن الجزئى لم يتخصص بالمعنى المشخص ، والوضع المحدود لم يرتسم فى الخيال ؛ وليس هو مما يجرى عليه فرض الحد . وأما فى الكلى العقلى فقد يتميزان بأن يقرن العقل بالمربعين حدى التيامن والتياسر ، وفى مثله يصح لأنه أمر فرضى يتبع الفرض فى التصور فيلحق المربع هذا الحد لحوق الكلى بالكلى ، إذ يجوز أن يثبت فى العقل كلى من غير إلحاق شىء به ويكون مُعَدّاً لأن يلحق به مايلحق وفى الخيال مالم يتشخص الجزئى لم يثبت ولم يتخيل كما شُرح . فقد بطل أن يكون التميز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المعقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتمانع الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) معقولات الأوّل من لوازم ذاته ووجودها فى الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) معقولات البارى هى من ذاتها فى ذاتها : فذاتها هى الفاعل والقابل . وهذا لا يمتنع فيما لا يكون زمانيا ، و إنما يستحيل فى الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض فى جزءين متميزين ولايدركهما معا فى شبح واحد خيالى سار يين فيه ، والعقل المجرد يدركهما معا ؛ وكلاهما الإدراك التصورى : فهذا بذاته وذاك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضا كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدركهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يمنع أن يكون موضوعهما واحدا ، والخيال لايتخيلهما معا لا على سبيل التصور ولاعلى سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما معا أنه يحكم بأنهما لاوجود لهما فى الأعيان معا فى موضوع واحد ، فإنهما لا محالة يكونان موجودين فى العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لاتتكثر بأعراض لازمة للنوع و إلا لاشترك فيها الجميع . فما كان كثرة فإذن يتشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلحق عن ابتداء زمانى ، وذلك لأن اللاحقة تكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذى تتبعه هذه اللاحقة المشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثا . والذى أوجب هذا هو عروضه لبعض دون البعض ، فلزم أن يكون بسبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخر حتى يتسلسل ، و يلزم أن يكون بالحركة فيكون حادثا . وأما إن فرض عروضه للكل لم يلزم شىء من ذلك[1] .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما فى الخيال إنما احتيج إليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها مُعِدّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضا مُعِدّات لقبول النتيجة ، لكنها بنحو أشد وآكد .

(٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمانَ ضرورةً ، ولكن لافى زمان بل فى آن لأن العقل يعقل الزمان فى آنٍ . وتركيبه للقياس والحد يكون فى زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن .

(١) هنا ترد فقرة وردت من قبل تحت رقم ١٥٢ .

[١٠٩ ا] ## < رسائل خاصة بابن سينا > *

— ١ —

وَصَل للشيخ الفاضل عدةُ كتبٍ تَشْترِكُ فى الإيناس بخبر سلامته ، وذلك مما يَعْظُمُ الاستبشار به ، و يتصل شُكْرُ الله تعالى عليه . وضُمِّن مسائل علمية طُلِب عنها الأجوبة ؛ ووقفتُ عليها وحَمِدتُ الله تعالى على جميع مايتولاه به من تسليمٍ فى نفسه وتحريض على العلم وَدَرْسه ، حمداً كما يستحقه أو كما ينهض به الوُسْع . فأما كتاب « الإشارات والتنبيهات » فإن النسخة لا تخرج منها إلا مشافهة مواجهة ، و بعد شروط لاتعقد إلا مكافحة ، وليس يمكن أن يَسْتَفْتِحَ بها و يَطلع معه غريبٌ عليها ؛ فإنه لايمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبو منصور بن زيلة . وأما الرعاع والمُضْغة ومن ليس من أهل الحقيقة والحَوْمة فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم والفُتحة [١] بها مما يُعَرِّضها لذلك العَرض، والاحتياط فى التأخير إلى أن يتيح جامع التقديرَ ؛ وأما المسائل : فمسألة انقسام المعقولات : تكشف تشككه أن يُعلم أن الأجسام لا تَحُلُّها الصُّوَر والأعراض من حيث هى واحدة و بسيطة لا المعقولات ولا غير المعقولات . ثم المعقولات قد تُعْقَل من حيث هى بسيطة وواحدة ، وما يَحل الأجسام من الصور والأعراض لا يَحُلها من حيث هى بسيطة وواحدة . و إنما تشكك فى أنه حسب أنه يسلم له أن صوراً غير منقسمة تَحُلُّ الأجسام من حيث هى غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضا فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يعنى بها أنها فى وجودها لاتنقسم ، بل شىء آخر ؛ فظنه أيضا أن هٰهنا صوراً بسيطة لا تنقسم ، ثم يعرض لها الانقسام — ظنٌ غير مُحَصَّل . وظنه أن هذا الخلف يلزم فى الصور والأعراض — فإنها تنقسم بالعرض ولاتنقسم بذاتها — غير واقع ؛ لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض . فإنه [١٠٩ ب] يقول إن المعقول يحصل فى موضوعه من حيث هو واحد ومن حيث لاينقسم لوحدته ؛ فلا شىء من الأشياء التى تعرض للأجسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث

(*) وردت هذه الرسائل فى ثنايا كتاب « المباحثات » من ورقة ١٠٩ إلى ورقة ١١٣ من المخطوط رقم ٦ حكم وفلسفة

(١) الفُتْحة : تفتُّح الإنسان بما عنده من أدب أو مال يفاخر به . ج : فتح .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلا ، شىء لا يقبل القسمة فى نفسه فرض لجسم ، صار ينقسم بسببه ؛ فالشىء من حيث هو فى جسم لايكون إلا بحيث ينقسم ؛ والمعقول من حيث هو واحد معقول هو من حيث لاينقسم ؛ فالشىء لا يكون فى الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صورة الجسم وعرضه شرط فى ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذى كان ذكره أن الأمر فى المعقولات إن كان خُلْفا ففى الصور والأعراض هو أيضا خُلْف ، فليس كذلك : فإنها كلها تنقسم ، وأجزاؤها كلهـا تقوم شخصياتها وليس شىء منها ببسيط وَحْدانى ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما مسألته التى فى باب الوجود فيكشف عن تشككه أن تعلم أن الوجود فى ذوات الوجود لايختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلافٌ [١] فبالتأكد والضعف . و إنما تختلف ماهياتُ الأشياء التى تنال الوجودَ بالنوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع : فإن الإنسان يخالف الفرَس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب [٢] أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والممتزجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك على الانشقاق ؛ ومقدار ماينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة والدُّهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحبوسة فى الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه فى مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسبب آخر ، ولأن المكان طبيعى . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب فى ذلك جوهرى طبيعى يكون فى المَنِيِّ ثم تمتزج الأخلاط فى المَنِيِّ امتزاجاً ما ثم يُحفَظ ذلك المزاج بالبَـدَل ؛ وليس فى جوهر المنى واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف ثقلته عن التفصِّى عما يخالطه ولا هنـاك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحصراً ، بل فى المنى روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يحبسها فى المنى مع سائر ما معها شىء غير جوهر جسمية المنى . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحمَ وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يَحْصُر و يمنع ،

(١) ص : اختلافا .   (٢) ورد نص هذا الكلام من قبل تحت رقم ٥١ ؛ ص ٢٢٥ .

تحلّل بسرعة ورَقّ ؛ وكذلك إن تعرض للحر . و إذا كان فى الرحم وعرض آفةٌ أيضا ، صار كذلك . فلا يجب أن يُظَنَّ أن احتباس الاستقصات الخفيفة فى مزاج الحيوانات لعجزٍ منها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق المنفذ ، وبالجملة لأمر قاسرٍ منها هو أحد استقصاتها ، بل لقوة تجمع المختلفات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلِّل فى أن يؤدى إلى هذا التفرق — واحدٌ .

فأما حديث المزاج وأنه يدرك فى حال ما يستحيل <ذ> يجب أن يتأمل الذى يدركه : أمزاجٌ أو شىء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما [١١٠ ا] يدرك المزاجَ شىءٌ غير المزاج ، فهو المطلوب . و إن كان المدرك هو نفس المزاج : فإما المزاج الذى بطَل ، و إما المزاج الذى حدث . ومحال أن يكون ما بطل مُدرِكا . والمزاج الذى حدث هو المزاج الذى وقع إليه الاستحالة استحالة زمانية ، و إدراكه آنى . فإذن إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة فى زمان مضى ، ومن حيث هو حصل فى آن أو فى زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب قولُه لِمَ قال : إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو ؟ فلعله يظن أن المزاج إذا استحال فى العضو مزاجُه الأصلى والمزاج الطارئ معاً ، هذا لا يمكن ، بل فى حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة ؛ فإن أفرط أهلَكَ . وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — عجيبٌ ، كأنه قد شك فى أن ذلك المزاج لذلك العضو وحَسِب أن المزاج الطبيعى يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدُهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره ، بل يجب أن تعلم أن المزاج ثَمَّ واحدٌ : إما طبيعى ، و إما مستحيل . فإنه إن كان مزاج هو الذى يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه ، فيكون فى حال المزاج الطبيعى لا مُدْرِك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ، ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه . إنما المدرِك والمدرَك هو المستحيل فقط . ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شُرِح .

وأما حديث الآلة فإنها لعلها تعقل من حيث الآنية دون الماهية ، فإن فيه موضوعين قد أغفلا : أحدهما أن الكلام فى الآنية كالكلام فى الماهية ، والذى يلزمهما شىء واحد . والثانى أنه من المحال أن يقال : لعلنا إنما نعقل الآنية دون الماهية ، — وذلك لأن ما نعقله ونثبته من أنفسنا لا تدخل فيه « لَعَلَّ » ، بل يكون حكمنا فيه حكما فيصلاً . ثم إنا لسنا نشك

أنا لسنا نعقل من الآلة لا آنية ولا ماهية ، ولو كنا نعقل شيئا من ذلك لعقلناه جَزْماً ، وما كنا نقول ما قاله هو فى سؤاله : لعلنا ، هو ذا يعقل الآنية ، لكنا لنفرض أنّا نعقل الآنية فليس عقلنا لها دائما كما ليس الماهية ، فليس يعنى وجود صورة آنيـة الآلة فى أن يعقلها . ولا يجوز أن يكون فيها صورة آنية لها أخرى حدث عن الأولى ، فلما حدثت عقلناها . فأما التشكك(١) فى أن الإعياء ليس يحدث من جهة أن العضو يتكلف بالقسر حركات غير مُقْتَضى مزاجه ، فهذا تشكك لا أعرف له جوابا إلا بالتجربة . وليتأمل حالُ من تعب : كيف تَشُقّ على عضوه الحركة ، وكيف يزداد تعبه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلا بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وظنه أن كل شىء يحتاج إلى برهان — ظنٌ باطل ، فإن هاهنا مُقَدّمات تجريبية مُشاهَدية يعلمها الناس باعتبار أحوال أنفسهم .

الإعياء(١) تحدثه الحركة الغريبة مما يوهن العضل بما يحدث فيه من تمديد وتشنيج غير الذى يقتضيه مزاجه ، ولو ترك الطائر ومزاجه لنزل ولم يحلِّق .

وأما ما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل فى تخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقاً لكان لقالب أن يقلب فيقول : وغيرُ الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم حقاً ، فذلك لأنه لم يقع التأمل لما أورد . وأنا أحرر العبارة عنه فأقول : الشىء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة ، و إنما تتوسط المادة بما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان فى القوام أو فى صدور الفعل ؛ [١١ ب] والشىء الذى ليس بجسم إذا فعل فى الجسم فليس لا نسبة له إلى الجسم ، بل له نسبةٌ ما إلى الجسم ؛ إلا أنها ليست تختلف . فلذلك إذا حصلت المستعدّات لم تفتقر إلى شىء غير النسبة التى بين غير الجسم و بين المستعدات ، فلذلك تشابه الانفعالات . وأما الشىء الذى صار قوامه مُعَلّقا بالموضوع ، ومصدر فعله معلقٌ بما به قوامه من الموضوع ، فليس يكفى وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه منها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه . فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأُخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التى فيه و بين الأجسام الأُخر غير متشابه ، — ليس كوجود الجوهر الروحانى بالقياس إلى كل جسم مستعد ؛ ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القُرْب والبُعْد . وتوسط الموضوع بين القوة و بين ما لا وضع

(١) راجع قبل الفقرة رقم ٤٥٢

له التوسطَ الخاص بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة و بين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة ، و إن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئا أصلا إن رفعنا لوازم الوضع فتكون حينئذ القوة ؛ و إنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعلٌ بلا توسط الموضوع ؛ فليس المخرج إلا أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقا ، حتى يمكن أن يقال فى جانب الفاعل الروحانى ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه ، وهذه النسبة لاتوجد بين القوة و بين ما لا وضع له ؛ و إن وجدت نسبٌ أخرى ؛ و إذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحانى فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك التخصص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته فى أن يكون فاعلاً فى المستعدَّات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ؛ وذلك لايتم فيا بينه و بين ما لاوضع له .

فهذا ما حضرنى مع تحلل قوى العلم عنى ولا يسعنى غير الالتقاء والمشافهة والسلام .

تذييل : فيه تحليل هذه القياسات : مصــدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فمصــدر فعلها يكون بالموضوع . وحيث الموضوع وفى الشىء الذى له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التى تكون للموضوع من حيث هو جسم أوجسمانى و بالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يُفعَل به ؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون الموضوع مُوَصِّلاً التأثير إليها متوسطا فى التأثير ، بل إن صدر إليها فعل فعن القوة ، لا من حيث هى ذات وضع ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة فى ذوات الوضع فإنما هو فعــل يصدر عن وجود ذواتها مطلقا فى المستعدات ، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام فى انفعالاتها تحتــاج إلى توسط من موادها ، فهو غلط ، لأن المادة هى المنفعلة نفسها ، لا المتوسطة بين المنفعل و بين غيره ، وهناك لم تكن هى الفاعلة بل المتوسطة ، والشىء الذى فيه قوام الفاعل والشىء الذى إنمـا يفعل الفاعل وهو فيـه فيفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية . فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير . و إنما تعرضنا لما أورده ؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن أجاد التفطُّن .

— ٢ —

وصل كتاب الشيخ الفاضل دالاًّ على سلامته وعلى ما [١١١ ا] خَلَص إليه من البهجة ، خلاصى من تلك الأهوال بالمُهْجة ؛ ووقفت عليهـا وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم النفس ، و إدامة الأُنْس ، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورةً ، ونُبِذْتُ عنهما ناحية . وأما تَحَزُّنه(1) على ضيــاع « التنبيهات والإشارات » فعندى أن هــذا الــكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما « المسائل المشرقية » فقد كتبتُ أعيانها(2) بل كثيراً منها فى أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها « من الحكمة العرشية » فى جُزازات : فهذه هى التى ضاعت ، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، و إن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . و إعادتها أمْرٌ سهل : بلى ! كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطا ؛ وفى إعادته شغــل . ثم مَنْ هذا المُعيد ومَنْ هذا المتفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل ! ! لقد أنشب القدرُ فىَّ مخاليبَ الغِيَر ، فما أدرى كيف أتملّص ، وأتخلّص . لقد دُفِعْتُ إلى أعمال لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سِجْفٍ ثخين ؛ مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأهوال المتضاعفة ، والأسفار المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يُخْلِينى من وميض يُحْيِي قلبى ويثبِّت قدمى ؛ إياه أحمد على ما ينفع و يضر ، ويسوء ويَسُرُّ .

وأما المسائل التى يسألها فهى مسائل علميــة جليلة لا سيما هذه المسائل ؛ والكلام الموجز فى أمثالها تضليلٌ . و إذا ازدحمت أجحفت بالخاطر المشغول بالبلابل فلم يكد يُفيض(3) فى بقاع البيان ، لاسيما من كان على جملتى فى مثل حالتى . وقد تأملت هذه المسائل واستَجَدْتُها(4) وأجبت عن بعضها بالمُقْنِـع ، وعن بعضها بالإشارة . ولعلى عجزت عن جواب بعضها(5) .

(1) تحزَّن عليه : توَجَّع . (2) س : كتب عيانها .
(3) أفاض القوم فى المكان : اندفعوا منه وتفرقوا .
(4) استجاده : وجده أوطلبه جيداً .
(5) هنا ترد الفقرة رقم ٤٥٨ مقحمة فى صلب النص فأسقطناها .

[١١١ ب] ووالله إنى لأفرح من هذا النمط من البحث الذى حدده بعد نمط كنت أستكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للعلم الأعلى ، وهو بحث برهانى مناسب جداً . والذى كان يطالب به وأنا بالرّى قد كان كثيرٌ منه غير مناسب . فليزددْ من أمثال هذه المباحثات ما شاء ، فإن فيها الفرح والفائدة . فما أمكننى كشفه ، فعلت : إما عفوا و إما وراء حجاب يكون فيه ضربٌ من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكننى استعفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناهٍ . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثيرَ أشياء معرفةً قد حققتُها لا مزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والذى أجهله ولا أهتدى سبيله كثير جداً ، لكننى قد يئست عن أن يتجدد لى علمٌ بما أجهله لم يُظفِرْنى به البحثُ الجادّ الذى توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تُعارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا فى عيشة غير راضية ، وفى أشغالٍ غاشيةٍ . و إذا ثبت لى فكرٌ ما ، اقتنصْتُه بالسعى الأول ، أقنعتُ ؛ لكنى مع هذا كله لله حامدٌ . فقد وهب لى يقيناً لا يزول بالأصول التى لا بد منها لطالب النجاة ، ومجالا فيما بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفةً بما لا أعرفه بالغةً .

نسخة عهدٍ عهدَ لنفسه (١)

بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عاهد اللهَ به فلان وفلان بعد ما عرفا ربهما و إلهما ، وواهبَ العقل والقوة لهما ، والمبدأ الأول لوجودهما ، والمهيِّئ الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما ، والزائنَ نفسيهما بما أفاض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده ، ومثال إيجاده فيهما ، حتى حصل لهما فى ذاتيهما الكمال الأعلى ؛ العَلِيُّ الذى لا ينتهى إليه منتهٍ ، ولا يوصف بكماله كمالٌ (٢) . عاهداه طائعين راغبين مختارين لما هو الخير ، راغبين فى السعادة ، مؤثرين للعالم الباقى على العالم الفانى ، أن يجتهدا جَهْدَيهما فى تزكية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاها من القوة إلى الفعل ، عالما من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة للكل ولمبدأ الكل ، ليتحد جوهر نفسيهما بالمبادئ ، ويتخلص بالأبد عن البوار ، ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصُوِّر وأوقن من المعلومات الجدية والبرهانية ، مقطوعةَ الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الوهمية بالحيلة الحكمية والمجاهدة الدوامية ، حتى يحصل كل ما عقل خالصاً للعقل غير مشارَك فيه وغير مرسوم بعلاقة إذا انفصلت زال المعقول وعاود حال ما بالقوة ، بل يجردها العقل تجريداً فيأبِّدها تأبيداً ، بعد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق ؛ غير متوسع فى شىء ولا متجوز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أى الأقسام ؛ ثم إذا انتجت النتيجة اليقينية قطعت عن الوهم والخيال قطعا بالكمال ليتحد [١١٢ ا] بها العقل الإنسانى بالعقل الفعال الأزلى الأبدى المأمون فيه إفناء البوار والزوال . ثم يقبلا على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتى فيحرساها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس البوارية التى إذا بقيت فى النفس المرئية كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب ، وإنما تدلسها هيئات الانقيادية لتلك الصواحب ، بل نفيدها هيآت الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحباتها حركة وانفعالا ، ولا تتغير

(١) يلوح أن هذا العهد أيضا من وضع ابن سينا .

(٢) س : كماله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً برياضة يديمان عليها وإن عسرت ، وأمانات للنفس يتوليانها وإن شقَّت . فلا يتوليان فعلا من أفعال القوى الحيوانية فعلا ولاتشهياً ، ولا يتعاطيانه عمداً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخالفه جوهرهما الزكى إلا مَسَخاه ونَسَخاه ومَحَياه ومَحَقاه . ولا يدعا فكرة أنفسهما وتخيلاتها تتعاطى إلا الفكرة فى جلال ملك الملكوت وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصاراهما لا يتعدياها ولا يتركا الخيالات تسنح البتة إلا مقدمة لرأى اعتقادىّ أو تطرية لزينة إلٰهية ، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة راسية فى جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس وقدسه ، إلا فى واجب من مرمة المعيشة لا ترخِّص السنة العقلية فى إغفاله ؛ لكن يحجرا على النفس تخيل ما لا ينبغى أو لا فائدة فيه فضلا عن فعله ، حتى يصير تخيُّل الواجب والصواب هيئة نفسانية . وكذلك يهجرا الكذب قولا وتخيلا حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يجعلا حب الخير للناس والمنفعة تصل إليهم وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعِهم أمراً طبيعيا جوهريا . ويحتالا حتى لا يكون للموت المظلم خطر عندهما ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد ، وإخطار أمنها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمكن المعتاد ؛ وأما اللذات فيستعملانها(1) على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هى المدبرة لا أن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ، ولكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً ؛ بل ينبغى أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض الذات لذواتها أمراً طبيعيا للنفس ؛ وكذلك الأمور الغلبية والكرامية . وأما المشروب فأن يهجرا شربه تلهيا ، بل تشفيا وتداويا وتقوّيا ؛ والمسموعات يديما استعمالها على الوجه الذى توجبه الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما ترتبط هذه به من الأمور الشهوانية . ثم يعاشرا كل فرقة بعادته ورسمه ، ولايخالفا على الحالات بردع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفعُ دون الخلاف والتعصب ، فيعاشرا الرزين بالرزانة ، والماجن بالمجون ، مُسِرَّين باطنهما عن الناس . ولكن لايتعاطيا فى المساعدة فاحشة

(1) س : فيستعملاها .

ولا يَلفِظا بهُجْر . وأن يسمحا بالمقدور والتقدير من المال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء فى النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل فى المعيشة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه فى أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوما فى غيبته بجميع مايحتاجون إليه بمقدار الوسع . وأن يفيا بما يَعِدان أو يوعدان ولايجرينَّ فى أقاويلهما الخُلف . وأن يركبا [١١٢ ب] لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعهما . فإن أسرار الناس طبيعة إلٰهية . ثم لا يُقصِّرا فى الأوضاع الشرعية وتعظيم السُّنن الإلٰهية والمواظبة على التعبدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خَلَوا وخَلَصا من المعاشرة تطرية الزينة فى النفس ، والفكرة فى الملك الأول وملكه وكَنْس النفس عن غبار الناس من حيث لايقف عليه الناس .

عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة . كان الله لهما ، ووفقهما لما يتوخيانه بمَنِّه . وهو حسبنا هاديا ومعيناً وحافظا (1) .

(1) هنا وردت « رسالة إلى أبى طاهر بن حسول » ، وهى رسالة صغيرة فيها هجاء شديد ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات منفصلة وردت مكررة من قبل فى صلب « المباحثات » .

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

أسماء الكتب الواردة فى الكتاب (دون التصدير)

فهرس الأعلام (دون التصدير)

تصحيحات وتعديلات

ص	س	خطأ	صواب
٥	١٧	<٣>	<٣٠>
١٢	١	ثامسيطوس	ثامسطيوس
٢٤	١٢	تبدهم	تبلدهم
٢٤	٢٥	٢٥ السطر الأخير	٢٦ س ١
٤١	١٦	(١٢)	(١٣)
٦٠	١	لمخصص	المخصص
٧٥	١٣	الموهوم	للموهوم
٧٩	١٨	ابندقلس	انبدقلس
٨٧	١٥	يكلَّ	يكلُّ
٩٤	١٤	المشرقيون	المشرقيون
١١٦	١٩	الوحدةُ	الوحدةِ
١١٩	١٤	العزم الحزم عليه أن …	كذا في الأصل ، ولعل صوابه : العزم عليه ، فالحزم أن …
١٢٤	٣	يدركها	ندركها
١٢٨	١٨	الفقرة (٣٧)	هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله « أجيب » ، وإنما موضعها الحقيقي سيرد بعد في الفقرة رقم ٣١٨ ص ١٦٨
١٢٨	٢٤	بسبب جرمنا	بسبب جزء مِنَّا
١٢٩ ٢٢٦	٨ ٢٠	جوهراً صورياً	كذا في الأصل، ولعل صوابه: جوهر صوري
١٣٦	١	الفقرة (٥٩)	وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها الحقيقي في رقم ٣١٨
١٤٠	١٨	شخصي نوع واحد [واحد]	شخصيَّ نوعٍ واحدٍ واحدٌ
١٧٨	١٠	بتشف	بنشفٍ
١٨٢	٦	(٢٩٧)	(٢٩٧) (١) وفي الهامش : (١) قارن ص ٦٠
١٨٤	١٠	للوى	للقوى
١٨٩	٢٤	لا حقاً	كذلك في الأصل وصوابه : لا حق
٢٢٧	٨	لتهيئه يخرج	يجوز أيضا أن تصحح هكذا : ولتهيئةٍ تخرج
٢٣٢	٣	ملكه	ملكةُ
٢٤٠	٢٢	رقم ٣٦	رقم ٦ م حكمة وفلسفة
٢٥٤	١٣	المكان والجسم	المكان . والجسم
٢٥٦	٩	التي	آلى
٢٨١	٩	إذ <نفس> نقص … كل	إذا <حدث> نقص جزء … كلا (ص: كل)
٢٩٥	٩	أن	إن
٣١٧ ٣١٨	أينما توجد	النمو	النحو